عبد المجيد الشرفي



الإسلام بين الرسالة والتاريخ



دار الطليعة - بيروت



الإسلام
بين
الرسالة والتاريخ

بيروت ـ لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩
فاكس: ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠١
الطبعة الثانية
تموز (يوليو) ٢٠٠٨

الإسلام
بين
الرسالة والتاريخ

عبد المجيد الشرفي

أستاذ الفكر الإسلامي والحضارة العربية
كلية الآداب ـ جامعة تونس الأولى بمنوبة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

إلى خليل

مقدمة الطبعة الثانية

لقد كان هذا الكتاب ثمرة سنوات عديدة من البحث والتفكير في قضايا الفكر الإسلامي، وكانت الفكرة المحورية فيه تستدعي تحاليل ضافية وشواهد مختلفة من أمهات كتب علم الكلام والفقه وأصوله وسائر العلوم الإسلامية، فضلاً عن المراجع من الدراسات الحديثة. ولئن كنا جمعنا كمّاً كبيراً من المعطيات لهذا الغرض، وكنا ننوي إيلاءها ما تستحق من التحليل والشرح والتعليق، فقد عدلنا عن بسط القول في هذا الاتجاه نحو عرض موجز ومركّز لأهم الأفكار التي بدا لنا أنها يمكن أن تفيد عموم القرّاء وإن لم تكن ترضي المختصين في كل فن دقيق من فنون المعرفة، سواء منها الكلاسيكية أو المعاصرة. وليس من شأنها على كل حال أن تُقبل من الذين انطوت عقولهم على القوالب الجاهزة مهما كانت الحجج والأدلة التي تنقض ما حفظوه.

وقد لقي عملنا، سواء في نسخته الأصلية بالعربية أو في ترجمته إلى الفرنسية، ردود فعل عديدة ومختلفة بل متناقضة: من التنويه والثناء إلى الطعن والتشهير. ومن آيات الاهتمام به أن أعدّت له بعدُ ترجمة إلى الانكليزية، كما أن ترجمة إلى الألمانية هي الآن بصدد الإنجاز. ويكون بذلك قد أدّى في نظرنا إحدى أهمّ المهام التي أُلّف من أجلها، وهي الحث على التفكير والخروج من إسار المقولات المجترة دونما علم بالرهانات الكامنة وراءها وبالأبعاد الفكرية والاجتماعية التي تحملها المقولات السائدة. ونحن أوّل الواعين بحدوده وبنقائصه، ولذلك فكرنا طويلاً في تحوير بعض فصوله وتدارك ما تبيّن لنا إثر نشره من ثغرات، ولكننا فضّلنا إعادة نشره على علاته باعتبار أنه خرج من عهدة صاحبه ـ وإن لم يتنكر له مؤلفه ـ وأصبح ملكاً لقرائه. فلم نقم في هذه الطبعة الثانية إلا بإصلاح عدد من الأخطاء الشكلية أو المعنوية التي تسرّبت إلى الطبعة الأولى من حيث لم تُتح لنا وقتها مراجعة النسخة التجريبية، أو بتحيين بعض المراجع، ولا سيما منها تلك التي كانت مرقونة إبّان تأليف الكتاب ونُشرت منذئذ.

تونس في ٢ ماي/ أيار ٢٠٠٨ ع. ش.

المقدّمة

لماذا هذا الكتاب؟ وماذا عساه يضيف إلى المؤلّفات العديدة التي موضوعها الإسلام تاريخاً وعقيدةً وشريعةً وأخلاقاً؟ لقد رأى صاحبه بكل تواضع وبساطة أنّ جلّ ما ينتجه الفكر الإسلامي في أيّامنا هو إمّا اجترارٌ وإعادة لما جاء عند القدماء، مع تبسيط وتسطيح مخلّين في كثير من الأحيان، وإمّا توظيفٌ وإسقاطٌ تحتلّ فيهما الإيديولوجيا مكان الحقيقة والعلم، وإمّا تناولٌ لقضايا جزئيّة لا يرقى إلى النظرة الشموليّة ولا يضع المسائل في إطار نظريّ واضح. وهو في أفضل الحالات تعبيرٌ عن النوايا وبسطٌ لما ينبغي أن يُنجز، يتذرّع بصعوبة المشروع أو يلمّح ولا يصرّح، متوخياً التقية ومحبّذاً السلامة.

على أنّ السبب الرئيسي وراء هذا التقصير في تقديم تصوّر يجمع بين الوفاء للإسلام ـ بما هو رسالة صالحة عبر الزمان والمكان ـ ومقتضيات الضمير الحديث، يعود إلى عاملين أساسيين: **أولهما**، وهو الأهمّ، أنّ المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة مجتمعات متخلّفة حضارياً، لا تتفاعل إيجابياً مع ما تنتجه المجتمعات المتقدّمة في ميادين العلوم والمعارف كما في مجالات التقنية والابتكار ورحاب القيم والمشاعر. فهي تقليديّة في طرق عيشها، محافظة لهذا الاعتبار، بالإضافة إلى أنّ صلتها بالغرب، مهد الحضارة الراهنة ومنشئها، صلة صراعيّة بفعل الاستعمار بالأمس القريب والهيمنة المعيشية المتعددة الأشكال، ولذا فهي متأرجحة بين العداوة والانبهار، وما زالت تبحث عن توازنها بين المتطلّبات المتناقضة. ومن الطبيعيّ، في مثل هذا الوضع، أن لا تفرز حاجةً ملحّةً وعلى نطاق واسع إلى إعادة النظر في الموروث، ولا حتى استعداداً، خارج أوساط الخاصّة والمثقّفين، لقبول ما ليس معهوداً وما لم يكرّسه الإلف والعادة. أمّا العامل

الثاني فيتمثّل في أنّ الدراسات الدينيّة كانت في الأغلب حكراً على ذوي الثقافة التقليديّة. وهؤلاء عاجزون، بحكم تكوينهم، عن مسايرة ما يجدّ في حقول المعرفة الحديثة المتّصلة بالظاهرة الدينيّة عموماً، وأسرى بدرجات متفاوتة لنظرة قديمة عفا عليها الزمن ولم تعد تربطها بالواقع المتحول سوى صلة واهية. وفي الآن نفسه، لم يكن لذوي الثقافة الحديثة اهتمامٌ يذكر بالشأن الدينيّ، فهم إمّا منبتّون تمام الانبتات عن واقع مجتمعاتهم أو يعيشون ازدواجية عميقة بين حياتهم العمليّة والفكريّة من جهة وحياتهم الروحية من جهة ثانية، فضلاً عن أنّه لا يُسمح لهم غالباً بحريّة التعبير ونشر آرائهم، يتضافر في ذلك عسف الحكومات والضغط الاجتماعي وشيوع الخوف والريبة من غير المألوف.

ولكنّ المجتمعات الإسلاميّة ليست متجانسة لا فيما بينها ولا في إطار كلّ واحدٍ منها. ففيها ما تغلبُ عليه أنماط العيش والإنتاج التقليدية، وفيها ما سار شوطاً متفاوتاً في طريق التحديث، سواء في مستوى المؤسسات أو في مستوى التصنيع وتبنّي طرق الإنتاج والخدمات العصريّة أو، بالخصوص، في مستوى العلاقات المجتمعيّة - بما فيها العلاقات الأسريّة وما طرأ فيها من تطوّرٍ لمنزلة المرأة - ومحتوى التعليم ومدى انتشاره.

وعلى هذا الاساس فإنّ الكتاب الذي بين يدي القارىء يراهن على المستقبل ويحاول قدر المستطاع الاستجابة لحاجات الفئات المندرجة اندراجاً متسارعاً في الحياة العصريّة، ولطموح الأجيال الصاعدة معاً إلى فكر إسلامي يأخذ في الاعتبار الثورات الأربع الكبرى التي عرفتها البشريّة منذ عصر النهضة الأوروبيّة. وهي: - **أولاً**، اكتشاف كوبرنيك أنّ الأرض ليست محور العالم كما كان يعتقد القدماء جميعاً، وإقامة الدليل الذي ما انفك علم الفلك الحديث يثبته ويدقّقه على أنها ليست إلا كوكباً ضئيلاً من بين مكوّنات النظام الشمسي؛ - **ثانياً**، رسوخ نظريّة التطوّر منذ داروين وفقدان الإنسان بذلك للمنزلة التي كان يعتقد أنّه يختلف فيها اختلافاً نوعياً

عن سائر الحيوانات؛ ـ **ثالثاً**، ما أتى به فرويد ومدرسة التحليل النفسي من استدلال على أنّ سلوك الإنسان لا تتحكّم فيه إرادته الواعية فحسب، بل هو واقع تحت تأثير لاوعيه وما يخضع له من كبت ونوازع دفينة؛ ـ **رابعاً**، ما يشهده العالم اليوم من تطوّر مذهل للبيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية، وما يستتبع ذلك من قدرة على التحكّم في الحياة وتغيير المعطيات الطبيعيّة التي كان يُظنّ أنّها قارّة ثابتة، بالنسبة إلى كل الأحياء من نبات وحيوان وحتّى إنسان.

فإذ أضفنا إلى هذه الثورات المعرفية الكبرى الانقلاب الحقيقيّ في سُبُل العيش الذي تحقّق بفضل تقدّم الصناعة والعلوم التطبيقيّة عموماً في مجالات الرخاء المادّي وسرعة المواصلات ووفرة المعلومات وغير ذلك من المظاهر التي لا تدخل تحت الحصر، وما نتج عن كلّ هذه التغييرات من تحوّل في البنى المجتمعيّة وفي نظام القيم والممارسات اليوميّة.. ثمّ أخذنا في الحسبان ما وفّرته علوم الإنسان والمجتمع منذ قرنين، وما تزال توفّره كل يوم في دفع لا ينتهي، من معرفة أدقّ وأوسع بالقوانين التي تنظّم العمران البشري وبأسس العقائد والطقوس ونفسيّات البشر ومحدّدات سلوكهم وأفكارهم.. إذا اعتبرنا كلّ ذلك اتّضح، فيما نرجوه، المبرر الكافي لهذا العمل، وتبيّن لكل من يريد التفكير بنفسه لا بغيره أنّنا إنّما نسعى إلى غاية أكيدة بذلنا في بلوغها أقصى الجهد واستفدنا من عشرات الدراسات التي أضاءت لنا بعضاً من الدروب العويصة وغير المسلوكة التي حشرنا أنفسنا فيها.

لا شكّ في أنّ القارىء المسلم قد تعوّد سماع الدعوة إلى الاجتهاد بصفته ضرورة يفرضها الدين ويمليها العصر في آن. ونحن نروم بهذه المحاولة المتواضعة الإسهام في تجسيم هذه الدعوة. إلا أنّنا مضطرّون إلى رفع التباس خطير كثيراً ما يوقع في سوء التفاهم وفي حوار الصمّ. فالمجتهد قديماً كان محلّ تقليد العامة، ومجتهد اليوم يبدي مجرّد رأي لا يلزم إلا صاحبه. والاجتهاد المطلوب اليوم ليس هو الاجتهاد المقيّد ولا

الاجتهاد المطلق بمعناه الاصولي الفقهي، فذاك اجتهاد في استنباط ما يسمّى بالأحكام الشرعيّة مما ليس فيه نصّ، وهو ينخرط في منظومة نرى أنّ بالإمكان تجاوزها، بل نزعم أنّه غير ذي جدوى إن لم يكن مستحيلاً، اللهم إلا إذا حسبنا منه تلك «الحيل» التي يلجأ اصحابها من ورائها إلى إضفاء رداء يظنّونه إسلامياً على ما هو غير إسلامي، ويقعون لا محالة في الاستلاب من حيث لا يشعرون. الاجتهاد المطلوب، إذن، تفكّر وتدبّر يهمّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمّديّة ولا يخشى معارضة المسلّمات، بدعوى أنّها من «المعلوم من الدين بالضرورة»، متى كانت تستوجب المعارضة. كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان، ما دام «لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال»، ولا يقدّس السلف بقدر ما يدافع عن حقّ الخلف. ويقيننا أنّه قد آن الأوان لإرساء حوار في صميم المسائل المطروحة، يعرض عن القشور والحواشي ويتمسّك باللبّ والأصل.

يتضمّن هذا العمل قسمين كبيرين، حاولنا في **أوّلهما** التعريف بخصائص الرسالة المحمّديّة من منظور يطمح إلى أن يكون وفيّاً لمقاصدها الأساسيّة وللحقيقة التاريخيّة في آن واحد، ثم بيّنا في القسم **الثاني** كيف فهم الناس هذه الرسالة والأسباب التي جعلتهم يؤوّلونها تأويلاً مخصوصاً من خلال نماذج من الإكراهات التي ألزمتهم بتأويل معيّن من بين التأويلات العديدة المتاحة نظرياً، ومنها ما وُجد فعلاً ولكن لم يحظَ بالانتشار وبالقبول على نطاق واسع.

وقد وضعنا هذا الكتاب قصداً بالعربيّة، رغم أنّ العديد من أصدقائنا كانوا يحثّوننا على الكتابة بلغة أجنبية، باعتبار أنّ ما يُكتب بإحدى اللغات الأوروبية ذو حظوظ أوفر في الوصول إلى المجموعة العلمية عبر الحدود وحتّى إلى أوفر نسبة من القرّاء المسلمين في آسيا بالخصوص وكذلك في أوروبا وأمريكا، وهؤلاء لا يحسنون في الغالب العربية. فقد آثرنا التوجّه في المقام الأوّل نحو القرّاء أحاديي اللسان، نظراً إلى أنّ الذي يحسن من

بين القرّاء العرب لغة أجنبية حيّة يجد فيها - متى رغب - ما يفتح آفاقه ويدعوه إلى التفكير بنفسه ويبعده عن الاجترار والتكرار. فهو من هذه الناحية أقلّ حاجة ممن بقي يعيش على ثقافة الماضي وحدها، ولا يتصوّر أدنى تصوّر ما يمكن أن يستفيده من ميادين المعرفة الحديثة ومكتشفاتها الباهرة ومناهجها وحتى مشاكلها ومسائلها المعلّقة.

ثمّ أليس من حقّ العربيّة على الناطقين بها أن يُخضعوها لتفكير العصر، وإلا ماتت وأضحت عبئاً على أصحابها. من هذا المنطلق نُساهم كذلك من موقعنا المتواضع في حركة نراها متأكّدة، ألا وهي توطين المفاهيم الحديثة وعدم الوقوع في العلموية الزائفة التي يكون العلم فيها مرادفاً للتعمية ويكون استعمال المصطلحات الرنانة تغطية على عدم وضوح التفكير. وهي معادلة صعبة لا محالة، قد يشعر المرء أحياناً أنّ العبارة تخونه وهو يحاول التوفيق بين طرفيها، أي حين يريد التعبير عن مفهوم جديد من دون الوقوع في الألفاظ الغريبة أو تلك المشحونة بحكم الاستعمال بدلالات لا يرغب فيها بل يعمل بالعكس على التخلّص منها.

وبما أن كتابنا هذا ليس دراسة أكاديميّة بالمعنى الضيّق الشائع، فإنّ الإحالات التي في هوامشه ليست ضرورية لفهم معانيه، فأثبتنا فيها ما قد يشاء القارىء التثبّت من مصدره والتوسّع في بحث الأغراض المطروقة. وأملنا أن تكون الآراء التي عبّرنا عنها فيه منطلقاً لبحوث أعمق وأغنى تكمل وتصحّح ما يقتضي الإكمال والتصحيح.

ويطيب لنا في نهاية هذا التقديم أن نعبّر عن شكرنا الجزيل لكل الذين ساعدونا في إنجاز هذا العمل، ونخصّ بالذكر منهم المسؤولين عن «معهد الدراسات المتقدّمة ببرلين» Wissenschaftskolleg zu Berlin، وكل العاملين فيه من موظّفين وموظّفات ومكتبيّات، فقد أتاحت لنا الإقامة فيه سنة كاملة التفرّغ للبحث وظروفاً مثاليّة للعمل والنقاش الراقي المفيد.

رفراف، صيف ١٩٩٩ - برلين، صيف ٢٠٠٠

الباب الأول

خصائص الرسالة المحمّديّة

ـ ردّ الناس عمّا اعتقدوا شديد (الإمام مالك)

ـ الفطام عن المألوف شديد (الغزالي)

لقد بدأ الاهتمام بالدين في الدراسات الغربيّة الحديثة، خارج نطاق الكهنوت، في إطارٍ مرتبطٍ بالفلسفة من ناحية، وبعلم الاجتماع من ناحية ثانية. وتزامن هذا الاهتمام مع طغيان النزعة الوضعيّة والعلمويّة. فكانت نظريّات فيورباخ Feuerbach، وماركس Marx، وكونت Comte، وفرايزر Frazer، ودوركهايم Durkheim وأمثالهم، على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، متأثّرة بتلك النزعة إلى حدّ بعيد، فلم ترَ في الدين سوى مرحلة من مراحل تقدّم البشريّة المطّرد نحو العقلانيّة المحض، واعتبرته إسقاطاً للرغبات الإنسانيّة وتعويضاً عن الحاجات التي لم يتيسّر تحقيقها في الواقع، بل ظاهرة مَرَضيّة يمكن تجاوزها. وفي أفضل الحالات اعتُبرت المسيحيّة، تحت تأثير المركزية الأوروبية، الدين الأرقى والجدير دون سواه بالبقاء.

إنّ هذه النظريّات لم تعد لها اليوم إلاّ قيمة تاريخيّة. فقد استقلّ تاريخ الأديان، أو علم الأديان العامّ Allgemeine Religionswissenschaft بصفة تدريجيّة عن سائر العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وأصبحت له منذ بداية القرن العشرين، بفضل باحثين أفذاذ من أمثال بيتّازّوني الإيطالي Pettazzone وإيلياد الروماني Eliade ودوميزيل Dumézil ولي برا Le Bras الفرنسيين، مباحثه الخاصّة ومناهجه القائمة أساساً على المقارنة بين العناصر القابلة للمقارنة، وعلى اعتبار الدين ظاهرة متميّزة لا سبيل إلى ردّها إلى الإيديولوجيا أو إلى غيرها من الظواهر. واستفاد أيّما استفادة من المباحث السوسيولوجية والإناسيّة واللسانيّة والتاريخيّة الجديدة، مثلما استفاد

من المنهج الظواهري phénoménologie ومن علم الدلالة والتحليل النفسي ودراسة «الميث» والمتخيّل وغيرها من المقاربات التي نأت بالباحثين عن النزعة العلمويّة وعن إيلاء العقلانيّة المجرّدة مكانة فريدة في الأفق الإنساني الرحب. وهو ما أدّى، من جملة ما أدّى إليه، إلى خفوت الصراع الموروث عن الماضي، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، بين العقل والدين أو بين العلم والإيمان، وتمّ الاعتراف للظاهرة الدينيّة بخصوصيّتها وأصالتها ونجاعتها[1]. ولكنّ هذا الاعتراف لم يكن صكّاً على بياض، بل حمل المتديّنين على التخلّص من كثير من الأوهام ومن عديد الرواسب التي علقت بالدين عبر التاريخ وجعلته يقوم بوظائف اجتماعيّة معيّنة ليست بالضرورة من مقتضياته، ويُستغَلّ لغايات تبريريّة لم تعد لها الحاجة نفسها في الأنظمة الاجتماعيّة الحديثة.

من هذه الوجهة سنحاول أن نطبّق على الإسلام نتائج البحث الحديث ومناهجه، ونحن واعون بأنّه يشترك مع سائر الأديان، وخاصة مع اليهوديّة والمسيحيّة، في الخضوع للنواميس والسُنن العامة التي تطبع الظاهرة الدينيّة، ويختصّ في الآن نفسه بمميّزات تجعله غير قابل للذوبان في أيّ دين آخر. وهذا الحرص على توخّي المنهج الحديث إنّما مردّه إلى أنّ الإسلام ليس ديناً ميّتاً يُدرس بصفته موضوعاً متحفيّاً، بل هو دين

---

(١) انظر مثلاً: M. Eliade-R. Pettazzone, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Paris, Cerf, 1994. ويثير المزج بين التاريخ والظواهرية، كما يمثلها في هذا المجال فان دير ليوي في كتابه **الدين في جوهره وتجلّيه** (G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938) أو بين الزمنية والآنية البنيوية مشاكل إيبستيمولوجية عويصة لا يسعنا التعرّض لها في هذا المقام، ولهذا السبب تحدّثنا عن استفادة علم الأديان من مختلف المقاربات والمناهج لا عن توفيق بينها.

حتّ فهمه القدماء بأجيالهم المتعاقبة ومارسوه بحسب ما سمحت لهم به ظروفهم المعرفيّة وأوضاعهم التاريخيّة العامّة، ويشعر المؤمنون به في عصرنا أنّهم معنيّون مباشرة برسالته ويتطلّعون إلى أن يجيب عن أسئلتهم هم لا عن أسئلة آبائهم وأجدادهم، وإلى أن يوفّر لهم الحلول المناسبة التي تكون محلّ اقتناعهم والتزامهم، من دون ضغط أو إكراه.

وممّا يحسن التذكير به في البداية أنّ القراءة التي نقترحها تحاول أن تنأى عن النظرة الماهوية إلى الإسلام. فكم من كتاب أو مقال، من تأليف مسلمين أو غير مسلمين ـ ومنهم من هو عَلَمٌ في ميدانه ومشهودٌ له بسعة الاطلاع ـ يدمغك بتأكيدات من قبيل: الإسلام لا يقبل الفصل بين الروحي والزمني، الإسلام يدعو إلى إعمال العقل، الإسلام يحمل بذور العنف تجاه مخالفيه، الإسلام يكرّم المرأة، الإسلام يحطّ من قدرها. . إلخ، إلخ! والإسلام براء من كل هذه الأحكام التي تُقدَّم على أنّها حقائق ثابتة ونهائية لا تقبل النقاش. فليس هناك إسلامٌ واحد، لا عبر الزمان ولا عبر المكان، رغم ما يربط بين أتباعه من خصائص تميّزهم عن أتباع الأديان الأخرى وعن غير المؤمنين.

لقد استطاع الإسلام أن يتكيّف مع أوضاع مختلفة متناقضة، مع الحكم الوراثي والنظام الجمهوري الانتخابي، مع الرأسمالية والاشتراكية، مع الإبداع والتقليد، مع تحديد النسل وعدم تحديده، مع البداوة والتمدّن. . . ولا أحد بإمكانه أن يدّعي أنّ إسلامه هو أفضل من إسلام غيره. الإسلام دعوة إلى البشر كي يحقّقوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكلٌّ يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته، ومزاجه، وآفاقه الذهنية، ومصالحه المادية والمعنوية. والقضية كل القضية هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية: فكلّما كان التناغم بين ضمير المسلم وواقعه

قائماً أدّى الدين دوراً إيجابياً، وكلما انفصل أحدهما عن الآخر كان الدين مجرّد تعبير عن الحنين والأمل، وتعويض عن العجز والخيبة، ورباط شكلي بين أفراد الأمة لا يلبث أن ينقطع متى اضطلعت روابط أخرى كالقومية أو غيرها من الإيديولوجيات بأداء هذه الوظيفة.

ومن شأن هذا المنهج أن يحمل المؤمنين على إعادة النظر في مسلّماتهم، أو في ما يعتقدون أنه من ثوابت الدين، فيتمّ بذلك تجاوز المواقف الإقصائية التي ما زالت تنخر العلاقات بين الناس لاختلاف موروثهم الديني ومذاهبهم، وإنْ كانوا من دعاة الحوار والتفاهم وممّن يحترمون آراء الآخرين وحقّهم في التعبير عنها بكل حرية. فأيّ موقف يتشبّث صاحبه بفهم معيّن يعتبره الصواب دون غيره، أو بممارسة تعبّدية مخصوصة لا يرى عنها بديلاً، أو بسلوك ديني هو في نظره الفيصل بين الحقّ والباطل، إنّما يؤدّي عن قصد أو عن غير قصد إلى «شطب» الآخر وإلى إضفاء الإطلاقية على ما هو بطبيعته نسبي، لأنّه من تأويل البشر ومرتبط بالظروف التاريخية التي حصل فيها ذلك التأويل. والأجدى منه بلا شك هو الاستعداد النفسي والذهني لقبول ما في الرأي المخالف من وجاهة وتعديل الموقف السابق على ضوئها.

الفصل الأول

الإطار النظري والتاريخي

إذا كان تحديد الرسالة النبوية بمعناها الشائع أمراً يسيراً نسبيّاً، على أساس أنها الخطاب الذي يضطلع النبيّ - الرسول بإبلاغ مضمونه إلى معاصريه ومن خلالهم إلى أمّة بعينها أو إلى الناس كافّة، فإنّ التأويلات المتعلّقة بها وبمحتواها متعددة إلى ما نهاية له. أمّا تحديد معنى النبوّة والوحي فمن أعسر ما يتصدّى له الباحث، نظراً إلى أنّه معنى متغيّر بتغيّر الأديان والثقافات وحتى الأزمنة، وإلى أنّه مرتبط بالله، «ذلك السرّ - أو الغيب mystère - الذي يفرّقنا عندما ينكشف ويوحّد بيننا عندما يمكث فينا»[1]. وممّا يزيد في استعصاء هذا المفهوم على الحصر وفي عسر الإحاطة به، أنّه يحيل على تجارب تاريخيّة فريدة لا سبيل إلى استعادتها وكان أبطالها بشراً لا محالة ولكنهم يتحلّون بخصال لا

(١) R. Pettazzone, *Religione e società*, Bologne, 1966, p. 220، مذكور في تصدير مسلين M. Meslin لهذا الكتاب، ص١٥. ويقول الكرماني إن الله ليس من قبيل المحسوسات حتّى يُدرك إدراكاً حسّياً، كما إنه ليس من قبيل المعقولات ولا يوجد في اللغات ما يمكّن من الإعراب عنه. ولهذا فالإنسان عاجز بطبعه عن الإحاطة والله ينأى بهويته عن أن يعقل. انظر: **راحة العقل**، القاهرة، ١٩٥٣، المشرع ٣ و٦ من السور الثاني. كما إنّ ديوان الشاعر الفرنسي الكبير فيكتور هيغو، الله (وهو غير معروف بكثرة ومنشور إثر وفاته) من أمتع ما يقرأ في هذا المجال: Victor Hugo, *Dieu*, Paris, 1969, 3T.

تتوافر في عامة الناس، جمعت حولهم أتباعاً ومُريدين، حواريين وأنصاراً، آمنوا بما جاؤوا به وناضلوا في سبيل نشره وإذاعته. وقد كان إيمان هؤلاء الأتباع تلقائيّاً فلم يقوموا بالتنظير لما آمنوا به، بل كان هذا التنظير عمليّة لاحقة، متأخّرة عن زمن الرسالة إنْ قليلاً أو كثيراً. وهو، فيما يخصّ تاريخ الفكر الإسلامي، لم يتمّ إلاّ في نطاق علم الكلام، بل لم يكن من مباحثه الأولى ومشاغله التي كانت في بدايتها وثيقة الصلة بالأوضاع السياسيّة أكثر من كونها عقلنة نسقيّة لمحتوى الإيمان.

من هنا كان لزاماً علينا أن نُعرض ـ إلى حين ـ عمّا أقرّه المتكلّمون، وأن نعود إلى ما يخبرنا عنه تاريخ الأديان في شأن النبوّة والوحي، قبل استنطاق ما جاء في النص القرآني، محاولين في هذا الاستنطاق اختراق طبقات التأويل الكثيفة التي تحجب بقدر ما تكشف وتنير بقدر ما تضلّل، حتّى نقترب أكثر ما يمكن من الحقيقة التاريخيّة. ولا مناص لنا كذلك من العودة إلى أخبار السيرة، رغم علمنا بأنّها لم تدوَّن إلا في زمن متأخّر عن زمن الأحداث التي ترويها، وأنّها تعكس تبعاً لذلك قراءة متأثّرة بظروف واضعيها (ابن سعد، ابن إسحاق ـ ابن هشام، الطبري. . .) وبكلّ ما استجدّ في حياة المسلمين بعد وفاة الرسول، وخاصّة في الفترة الفاصلة بين العهد النبوي وعهد التدوين. أي أنّها، بعبارة أخرى، تمثّلٌ مخصوص لأحداث السيرة، بكلّ ما يعتري التمثّل من ملابسات وما يقتضي التعامل معه من حذر. فلا يخفى أنّ الذاكرة الجماعية لا تستطيع الاحتفاظ بالعناصر الصحيحة في حياة بطل من الأبطال، فتجعل منه «أنموذجاً أصلياً» يعبّر عن الخصال التي تقتضيها مهمّته ولا تورد الأحداث التاريخية بصفة مجرّدة، بل بطريقة تكون فيها دالّة على الميزات التي يُجسّدها ذلك المثال.

وقد عرفت تجلّيات المقدّس وأشكال التديّن عبر التاريخ تنويعات

لا حصر لها، تدلّ عليها الحفريات العديدة والاكتشافات الأثرية المتوالية، وتدلّ عليها معتقدات الشعوب «البدائية»، مثلما تظهر في ما يعرف بالديانات «الصوفية» وفي ديانات «الوحي النبويّ» بطبيعة الحال. وليس في نيّتنا في هذا المجال التوسّع في عرض خصائص المعتقدات القديمة، فهي من التنوّع والثراء وحتّى من التعقيد بحيث يعسر تلخيصها دون تشويه، من الاحتفالات الطقسيّة بالدورة السنويّة المنظَّمة في جلّ المجتمعات الزراعية في أوّل المواسم الإنتاجيّة ونهايتها، إلى الطقوس المتعلّقة بالموت والأحداث الهامة في الحياة، مثل الولادة والبلوغ والزواج والمرض، إلى تقديس الأشجار والأماكن وبعض الظواهر الطبيعية كالشمس والقمر وبعض الكواكب، إلى اعتماد الأوثان وتأليه الملوك وإلى «الأساطير» التي تحكي سيرة الأبطال والآلهة. . إلخ. ولكنّ ما يعنينا من هذا التاريخ هو خاصية المراحل الكبرى التي مرّ بها الإنسان وهو يبحث عن معنى لوجوده على وجه هذه الأرض ويسعى إلى معرفة مبدئه ومصيره ويُحدث نظاماً للأشياء يخلّصه من فوضى الكائنات الظاهر.

فالإنسان فعلاً لا يستطيع أن يعيش إلاّ في عالَم منظّم، كيفما كان هذا النظام. ولذلك، فلا بدّ له من أن يُدخل ذهنيّاً نوعاً من الانسجام على الظواهر البشرية الاجتماعية وعلى الظواهر الطبيعية في الآن نفسه، ومن أن يجد لها مبرّرات كافية تجعلها في منأى عن الاعتباطية. وهو، إذ أنتج عناصر هذا النظام ـ ولا ينفكّ يُنتجها ـ إنّما يُبدع ما يميّزه عن الحيوان، يُبدع الثقافة. وهي بهذا المعنى تشمل المنجزات المادية والمعنوية معاً. إلاّ أنّ الأدوات والمؤسّسات والقيم التي يبتكرها تكتسب، ساعة ابتكارها وخصوصاً بمرور الزمن، استقلالية عن مُنشئها وتصبح خاضعة لمنطقها الذاتي، فيتبنّاها الإنسان ويمتلكها على أنّها مسلّمة من المسلّمات، موجودة «من طبيعة الأمور» ـ يُدَخْلِنها، حسب مصطلح علماء اجتماع

المعرفة - ويَخضع لها عن طواعية وببداهة مطلقة، ناسياً أنه هو الذي أنتجها[١]. وهكذا دواليك، تكون منجزات الإنسان منطلقاً لمنجزات جديدة تكتسب بدورها صبغة موضوعية تجعلها قائمة بذاتها، فيُدَخِلنها بصفتها تلك في جدليّة وتفاعل مستمرَّين. وبعبارة أخرى، إنّ الإنسان في العصور القديمة كان غارقاً في الاستلاب، غير واعٍ بمغزى أعماله وسلوكه الحقيقي سواء في المستوى الفردي أو في المستوى الجماعي.

وعلى سبيل المثال فقط، فإنّ الإنسان يضع القواعد والضوابط للعلاقات الجنسية، وهي ضوابط موجودة، على اختلافٍ بينها كبير أحياناً، في كل الثقافات، وبها يُحدَّد ما هو جائز ومشروع وما هو ممنوع أو محرّم، ثم تغدو هذه الضوابط من مكوّنات شخصيته، إذ هو في الحقيقة إنّما يعرف نفسه من خلال نظرة الآخرين إليه. وإذا ما كانت التنشئة الاجتماعية ناجحة نجاحاً تاماً، فإنّ ما رُسم من قواعد سيتّسم بالبداهة ولا يخرقها الفرد، أو حتّى يتصوّر بينه وبين نفسه أنّه يخرقها من دون أن يشعر بالذنب ويوبّخه ضميره. فإذا ما حصل أنه لم يحترمها وعُوقب على ذلك، اعتبَر في قرارة نفسه أنّه مُذنب يستحق هذا العقاب. وقسْ على ذلك سائر علاقاته الاجتماعيّة. فالالتزام بالنواميس السائدة في المجموعة التي ينتمي إليها التزامٌ تامّ يؤدّي به إلى القبول بالأمر الواقع من غير أن تخامره فكرة معارضته والخروج عليه، بل لا يرى أنّ هناك بديلاً عمّا ألفه وسارت عليه المجموعة، وقد يصل به الأمر إلى التضحية بالنفس عن طيب خاطر في سبيل احترامها، كما هو الشأن في الحروب

---

(١) انظر في هذا المجال: P. Berger, *The Social Reality of Religion*, Penguin Books, 1973, Part I, pp. 13-107. وقد كان هذا الكتاب يحمل في طبعته الأولى (١٩٦٧) عنوان *The Sacred Canopy*، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٧١ في دار Centurion تحت عنوان *La religion dans la conscience moderne*. وقد قمنا بتعريبه مع مجموعة من الزملاء بعنوان "القرص المقدس" وصدر عام ٢٠٠٣.

والنزاعات التي تُشارك فيها قبيلته أو شعبه أو أمّته.

وقد أدّى الدين تاريخياً دوراً أساسياً في عملية التبرير هذه، وفي إضفاء المشروعية على الاختيارات التي تمّت في إطار مخصوص. فهو يمنح المؤسّسات الاجتماعية صلاحية تتجاوز واقعها الاختباري إذْ ينزلها في إطار مرجعي يتّسم في الآن نفسه بالقداسة والعمومية، أي إنها من هذا المنظور انعكاس وتجلّ لبنية الكون ذاته. فللكون حركة دائرية مستمرّة تظهر في تعاقب الظواهر الطبيعية، فيَبْرز من الفوضى في كل مرّة، ويُعيد الإنسان رمزياً إنتاج هذا البروز في حركات الطقس وفي العبارات المصاحبة له. وهذه الخاصية، إلى جانب خصائص أخرى ذات صبغة اعتقادية، هي التي تميّز فعلاً أعرق أشكال التديّن، حيث تَكتسب مظاهر النشاط البشري الهشّة في جوهرها صبغة الاستقرار والاستمرار وتُسنَد إليها الميزات التي تُعزَى إلى الآلهة أنفسهم، فتصمد أمام موت الأفراد والجماعات، باعتبارها متجذّرة في زمن مقدّس.

لكنّ التبرير والشرعنة، وإنْ لازما كلّ الأديان، قد كانا يُمارَسان بالنسبة إلى الأديان البدائية في إطار نوع من الإحيائيّة ومن تصوّر للكون لا ينفصل فيه الإنسان عن عناصر الطبيعة، ولهذا اتسمت هذه الأديان، بالإضافة إلى اعتمادها على عدد من الأساطير التأسيسية التي تفسّر الوجود عموماً، بصبغة سحريّة واضحة يكون فيها للكلمات التي يتفوّه بها الإنسان المؤهّل لذلك مفعول في توجيه الأحداث، وتكون فيها للطقوس ـ الجماعية عادةً ـ أهمية قصوى في المحافظة على توازن الحياة بكل مكوّناتها وفي إدماج الأفراد ضمن المجموعة[1].

---

(١) يمكن الرجوع في شأن المعتقدات القديمة إلى دراسات مرسيا إيلياد M. Eliade وخاصة *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1969; *La nostalgie des origines*, Paris, 1971; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris, 1976-1983، وإلى المراجع العديدة المثبتة فيها.

وفي هذا السياق تندرج الظاهرة الشائعة في الأديان «الكزنُلوجية»، ظاهرة تقديم القرابين للقوى الغيبيّة. فالتقرّب، بذبح الإنسان في بعض الأحيان ـ الابن البكر أو فتاة عذراء ـ وذبح حيوان معيّن في أغلب الحالات، لا يرمي إلى استرضاء الآلهة واستدعاء الخصب فحسب، بل يرمي بالخصوص إلى إعادة التوازن المفقود. ويكون هذا العمل ضرورياً في حالات الجفاف والفيضانات وسائر الكوارث الطبيعية من رياح عاتية وزلازل وغيرها، مثلما يكون ضرورياً في حالة خرق العادات والسُنن الاجتماعية. فالذين يقومون بالطقوس، بما فيها تقديم القرابين، كانوا يعرفون القيمة السحرية ـ الدينية لعملهم هذا، وكانوا يرتجون منه استمرار الحياة على الوتيرة المعهودة. إنّ نموّ الحيوان المدجّن وتكاثر الحيوان الذي يُصطاد، وإثمار الشجر وتوفّر المحاصيل الزراعية، وتوالد الإنسان من دون أن يصيبه تشوّه، وتعاقب الفصول والليل والنهار، وانتظام الظواهر الطبيعية عموماً. كل ذلك رهين الطقوس الممارَسة. فإذا ما اختلّ هذا النظام لسبب من الأسباب، اعتبر الإنسان نفسه مسؤولاً عن هذا الاختلال ووجب عليه القيام بالطقوس المناسبة التي تعيد الأمور إلى نصابها.

لقد استمر هذا التديّن بأشكاله العديدة المتنوّعة طيلة الفترات التي سبقت التاريخ بمعناه المعهود، وبالخصوص قبل اكتشاف الإنسان للكتابة ونشأة المنظومات الدينية التاريخية المتطوّرة المعقّدة. وليس من غرضنا في هذا المقام التعرّض للمنظومات الهندية والآسيوية عموماً، حيث كان أثرها في الديانات التوحيدية التي ظهرت في الشرق الأدنى أثراً محدوداً. ولكنّ ما تجدر ملاحظته بكل تأكيد أنّ رواسب من المعتقدات الراسخة في القدم قد بقيت في المنظومات التوحيدية، وما زالت آثارها واضحة في **الكتاب المقدّس** لدى اليهود والمسيحيين. من ذلك مثلاً الإقرار بالصبغة السحرية لمفعول الكلمة التي يتفوّه بها الإنسان في ظرفٍ ما، والاحتفاظ

بإحدى خصائص الأُنطولوجيا القديمة المتمثّلة في أنّه لا وجود حقيقي للنبات والحيوان إلاّ عندما تُطلق عليه الأسماء، والاحتفاظ كذلك بفكرة خلق الإنسان من طين، المعروفة في المعتقدات السومرية. ومن بين العناصر المبثوثة في قصة الخلق التوراتية يمكن أن نشير إلى أنّ خصائص الجنّة فيها تُذكّر بمتخيَّل بلاد ما بين النهرين وأنّها تحتوي على عناصر بابلية بيِّنة. كما أنّ أكل آدم من الشجرة الدالّ على فشل الإنسان في الخلود يذكّر بفشل جلجامش في تحقيق هذا الهدف. أمّا الهَدْي الذي تتحدّث عنه **التوراة**، فينتمي إلى منظومة التقرّب الكنعانية حيث تُعتبر القرابين طعام الآلهة، وإن كان ملازماً لأشكال التدين الضاربة جذورها في التاريخ ويمارَس في صيغ مختلفة لدى جلّ الشعوب. وكانت الحجارة المنصوبة رمزاً للحضور الإلهي معروفة قبل **التوراة** لدى عرب الجزيرة، وأمامها تُذبح القرابين وخاصة في بداية فصل الربيع، إلى غير ذلك من الرموز الدينية والطقوس التي كانت معروفة في المنطقة واحتفظت بها **التوراة** ولكنها أسنَدت إليها دلالات جديدة.

وإذا كان الإيمان بإله واحد يمثّل المعطى الجديد في اليهودية، فإنّ **التوراة** لا تنفي وجود الآلهة بقدر ما تلحّ على أنّ لموسى إلهاً واحداً لا يرضى بأن يشرك به آلهة آخرون. فقد كان «بعل» إله الكنعانيين ثم اختلط الإيمان به عند اليهود بالإيمان بـ«إيل» وبـ«يهوه» فصاروا إلهاً واحداً، ولم يتمّ الفصل بينهم ورفض الإيمان ببعل إلاّ في حدود القرن السابع أو الثامن ق م. كما يلفت الانتباه في الصورة التي تقدّمها **التوراة** عن يهوه شبهه بالإنسان في خصاله وعيوبه: فهو يحبّ ويكره، يفرح ويحزن، يعفو وينتقم.. إلخ. ولكن ليست له عيوب آلهة اليونان ولا يقبل بالخصوص أن يُسخر منه.

إلا أنّ وجود عناصر من المعتقدات القديمة في المنظومة التوحيدية لا ينبغي أن يحجب الجدّة التي أتت بها والتي تمثّل قطيعة مع ما سبقها.

فحتّى شَبَه يهوه بالإنسان ليس سوى أحد المظهرين اللذين يتجلّى فيهما، أمّا المظهر الثاني فهو الذي لا يعكس فيه الوضع البشري: هو «الآخر» بأتمّ معنى الكلمة، متوحّد، ليست له أسرة وزوجة وأبناء، بل تحيط به كائنات سماوية. هو شبيه بالحاكم المطلق، لكأنّه يمثّل الرغبة في الكمال التام والطهر المطلق. فلا غرابة أن لا نجد أثراً في التوحيد للصراع بين القوى الغيبية الذي عرفته العديد من الأديان، وأن يكون الدعاة إلى التوحيد عبر العصور متميّزين بنصيب من التعصّب نظراً إلى رغبتهم في التماهي مع الخصال الإلهية. وهو من جهة أخرى، وعلى عكس الآلهة الهندوسيين، يعير أهمية كبرى للمبادىء الأخلاقية وللأخلاق العملية معاً، وستكون للأحداث التاريخية منذئذ دلالة دينية باعتبارها تجليات إلهية. وكذلك الشأن في هذه الجدّة بالنسبة إلى تحريم الأكل من الشجرة، فمنه تبرز فكرة جديدة لا صلة لها بالرمز الذي كانت تشير إليه من قبل، هي قيمة المعرفة الوجودية وأنّ العلم يمكن أن يغيّر تغييراً جذرياً بنية الوجود البشري[1].

على أنّ الأمر الجديد حقاً والبالغ الأهمية الذي أتى به التوحيد هو مسؤولية الإنسان عن كل أفعاله وخاصةً القبيحة منها، وتبرّؤ الله منها. إنّ الله يُخاطب الإنسان في **التوراة** لأوّل مرّة عندما يخاطب إبراهيم، فيطلب منه أشياء ويَعِدُه بأخرى. ولكنّ الله لا يتأثّر بسلوك الإنسان بعد هذا الخطاب، وليس محتاجاً إليه بوجه من الوجوه، ولا يترتّب عن معصيته اختلالٌ في توازن الكون كما كان الشأن من قبل. والعلاقة التي تربط إبراهيم بربّه هي علاقة الإيمان. فالذين كانوا يقدّمون القرابين كانوا يعرفون قيمتها الدينية كما رأينا، أمّا إبراهيم فلا يفهم مغزى التضحية بابنه

(١) وهذا رغم اعتراض ج. ديران إذ يعتبر الأكل من الشجرة دالاً على الموت لا على المعرفة. انظر: Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1973, p. 125.

حين يُطلب منه أن يذبحه. إنّه يستجيب لداعي الإيمان فقط وهو يهمّ بذبحه، وهذا الإيمان هو الذي يساعده ويساعد الإنسان عموماً على تحمّل كل الصعوبات والمحن والتجارب التي يمرّ بها في حياته. ولا شك أنّ أيّوب يمثّل مع إبراهيم الأنموذج الأمثل لهذا الإيمان العميق الذي لا يتزعزع رغم الاختبارات القاسية التي يتعرّض لها صاحبه.

ولئن كان مؤرّخو الأديان ينكرون، في الأغلب، فكرة التطوّر الخطّي من «الشرك» إلى التوحيد، ويلحّون في المقابل على وحدة النفس البشرية، فإنّ ذلك لا ينفي أنّ التوحيد مثّل من بعض الجوانب نقلة نوعية أساسية في تاريخ الأديان من حيث تقليصه للبُعد السحري في الدين وإرساؤه لنظرة تاريخية إلى الأحداث ولمنظومة تشريعية معقولة، وأنّ مفهوم النبوّة تطوّر هو كذلك تطوّراً ملحوظاً. فالتنبؤ في حالة النشوة الذهنية كان معهوداً في الدين الكنعاني، وحوالى سنة ١٠٠٠ق.م، وُجد النبيّون الذين لقيهم اليهود في فلسطين مع الرائين الذين كانوا عندهم في فترة البداوة. ثم امتزج مفهوما النبيّ والرائي ليشكّلا مفهوماً واحداً. لكنّ الأنبياء صنفان: فمنهم من كانوا يقيمون قرب هياكل العبادة، يُشاركون الكهنة في أداء الطقوس، ومن بين هؤلاء الأنبياء كان المنسوبون إلى الكذب، ومنهم من كانوا يبلّغون رسالتهم لا باعتبارهم ينتمون إلى مهنة التنبّؤ التي هي ذيل من ذيول حياة المعبد، بل على أساس أنّهم اصطُفوا رُسُلاً من الله، فكانت لهم قدرة على معرفة الغيب وعلى خرق النواميس الطبيعية، تنتابهم عند التنبّؤ حالات غير عادية كالشلل والذهول والإغماء والتخبّط على الأرض. وكانوا بالخصوص متيقّنين أنّهم لا يتكلّمون من تلقاء أنفسهم، وإنّما يبلّغون كلام الله وأوامره ونواهيه. وهؤلاء الأشخاص الذين ظهروا بالخصوص بين القرنين الثامن والخامس ق.م، هم الذين خلّد **العهد القديم** نبوءاتهم، من أمثال إشعيا وإرمياء وحزقيال وعاموص، بينما اعتبر إبراهيم ولوط وإسحاق ويعقوب (إسرائيل) من

الآباء ولم يتحدث عنهم بصفتهم أنبياء. ولكنّ المهمّ أنّ النبوّة بمعنى تبليغ رسالة من الله كانت ظاهرة يهوديّة، وهو ما يفسّر الاعتراض على نبوّة محمد حين ظهر من بين «الأمّيّين»، أي غير اليهود لا الجاهلين بالقراءة والكتابة كما يتوهّم الكثيرون[١].

وعندما ظهر عيسى في فلسطين، لم يكن معاصروه، من الذين آمنوا به أو الذين لم يتّبعوه، ينظرون إليه إلاّ من خلال متصوّر النبوّة المُتاح يومئذٍ في الأوساط اليهودية، يُضاف إليه انتظار «المسيح» المخلّص لشعبه من نير الاحتلال الأجنبي والعلامةِ على قرب انتهاء الدنيا وحلول الزمن السعيد الذي يرعى فيه الذئب مع الخروف فلا يضرُّه. أمّا العلاقة المفارقة بينه وبين الله وفكرة التجسّد الإلهي في شخصه وصلة ذلك بمفهوم «الكلمة» - اللوغوس، ومفهوم الفداء، فهي من إنتاج الأجيال الأولى من المسيحيين بعد أن انفصلت «الكنيسة» عن البيعة اليهودية تحت تأثير بولس بالخصوص، وبعد انتشار المعتقد الجديد بين «الأمم» gentils في المناطق المتأثرة بالهيلنستية وبالمقولات الفلسفية اليونانية وبشتّى العقائد الغنوصية[٢].

ولقد كانت شبه الجزيرة العربيّة عموماً ومنطقة الحجاز على وجه التخصيص غير معزولة البتّةَ عن التيارات الدينية والثقافية الموجودة في الشرق الأدنى كله، سواء في بلاد الشام وفلسطين أو في مصر أو في بلاد

---

(١) انظر بالخصوص: أحمد شحلان، «مفهوم الأميّة في القرآن»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة محمد الخامس، عدد ١ (١٩٧٧)، ص ص١٠٣ - ١٢٥. ويستخلص هذا الباحث من تحليله أن الأمّيين هم أناس من دون كتاب، من دون دين، ما زالوا على أصل خلقتهم في تصرّفاتهم الفطرية وسلوكهم الغريزي، وأنّهم لا يعرفون كتاباً سماوياً حقيقةً.

(٢) ارجع إلى الباب الأول من رسالتنا: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى...**، تونس/ الجزائر، ١٩٨٦.

الرافدين وبلاد فارس المجاورة. فلم تكن هناك حدود جغرافية ـ سياسية بالمفهوم الحديث للحدود، فاصلة بين مختلف الأمصار وعازلة بعضها عن بعض. وكان التبادل التجاري وغير التجاري ـ في الحروب وعند حدوث المجاعات. . إلخ ـ قائماً بين سكّانها، بكل ما ينشأ عنه من تعارف متبادل ومن تأثّر وتأثير متواصلين. وكان الحجّ من جهة والأسواق من جهة أخرى مناسبات لامتزاج العديد من المعتقدات والأفكار وتلاقحها. وهو ما يحتّم النظر إلى ظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي لا على أساس أنّه امتداد طبيعي للظاهرة الدينية التوحيدية التي عرفتها المنطقة مع اليهودية والمسيحية فحسب، بل كذلك وفي الآن نفسه على أنّه تواصل للظاهرة الدينية عموماً عبر التاريخ البشري، وذلك من دون إهمال العوامل البيئية الظرفية الخاصّة بمكّة وما جاورها، إنما من غير اعتبار هذه العوامل المحدِّدَ الوحيد لملامح الرسالة الجديدة عن طريق ردّ الفعل حيناً وبتبنّي عناصر من الموروث العربي «الجاهلي» حيناً آخر، تلك السمة الغالبة على الدراسات الغربية الحديثة المتعلقة بظهور الإسلام والتي ما زالت متأثّرة، رغم الظواهر، بما شاع عنه في أوروبا القرون الوسطى[1]. إنّ الرسالة المحمّدية تقدّم نفسها على أنّها مواصلة للرسالات السابقة، ولا وجود لأيّ مانع من اعتبارها كذلك واستخلاص النتائج المترتبة عن هذا الوضع الذي يدعمه المنهج التاريخي الصارم.

ولئن ظهر التوحيد أوّل ما ظهر عند اليهود، فإنّه كان مشوباً بقدر

---

(١) انظر أنموذجاً لهذه الدراسات في: J. Chabbi, *Le seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noêsis, 1997. وهو كتاب يدلّ على اطلاع واسع ويحاول توظيف المنهج الفيلولوجي، ولكنّ الشجرة تغطي فيه الغابة ويفتقر إلى رؤية تاريخية على المدى الطويل تبوّىء الإسلام منزلته الطبيعية الفائقة في المنظومة التوحيدية.

كبير من التجسيم وبرواسب من المعتقدات السابقة[١]. من ذلك أنّ الله يُخاطَب أحياناً في صيغة اسم الجمع «ألوهيم»، وهو إله قومي خاص بشعب معيّن أكثر مما هو إله كوني، وتحتلّ الطقوس والتحريمات المختلفة في **العهد القديم** مكانة كبرى، بالإضافة إلى أنّ اليهودية المبكّرة لم تعرف البعث والحياة الآخرة[٢]. ثمّ كان الإيمان في المسيحية بعقيدتَيْ التثليث والتجسّد، وبالمنزلة الفريدة لمريم، وببركة القدّيسين وبقاياهم، مؤدّياً إلى الابتعاد قليلاً أو كثيراً عن التوحيد الخالص. ومن الثابت أنّ المجموعات اليهودية والنصرانية التي كانت مستقرّة في الحجاز أو في شمال الجزيرة وجنوبها لم تكن تتمتّع بمستوى ديني رفيع، فلم تُؤثر عنها، باستثناء نصارى الحيرة، مشاركة تُذكر في الإنتاج النظري واللاهوتي الذي عرفته الشام ومصر مثلاً. وكان لغلبة الطابع البدوي والشفوي على ثقافة معتنقي هاتين الديانتين أثر في امتزاج هذه الثقافة الدينية بعناصر محلّية شعبية نأت بها عن العقيدة الرسمية كما كانت معهودة في أوساط الأحبار وعلماء اللاهوت الذين لهم مستوى فكري رفيع واطلاع مباشر على مصادر العقيدة.

ولقد كان الحجاز، مهد الإسلام، مهيّأً في مفتتح القرن السابع الميلادي لقبول الدين الجديد. فقد بدأت مقوّمات الاجتماع القَبَلي تضعف بحكم صعود مكة إلى مرتبة من القوة والنفوذ والتنظيم جعلتها

---

(١) تمثّل كتب أ. لودز الثلاثة: A. Lods, *Israël des origines au VIIIe siècle avant notre ère*, Paris, 1930; *Les prophètes d'Isarël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935; *La religion d'Israël*, Paris, 1939 مراجع كلاسيكية في الموضوع. انظر كذلك: Max Weber, *Antike Judentum* (tr. fr.: *Le judaïsme antique*, Paris, 1970).

(٢) ارجع في هذا الموضوع إلى الكتاب الجماعي: *Histoire des religions en Europe, Judaïsme, Christianisme et Islam*, Paris, Hachette, 1999, p. 35.

مركز إشعاع ديني واقتصادي على كامل الجزيرة. فكان للحروب الدائرة بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، وضعف اليمن تحت وطأة تنافسهما عليه، دور أساسي في تحويل طرق التجارة العالمية يومئذ بين آسيا وأوروبا وإفريقيا، واستئثار قريش بها، لا سيما وأنّ تجّار قريش قد نجحوا عن طريق «نظام الإيلاف» في تأمين القوافل المحمّلة بالبضائع وإشراك القبائل التي تمرّ هذه القوافل عبر مناطق نفوذها في فوائد هذه التجارة[١]. ونشأ عن هذا الوضع نوعٌ من الاعتراف الضمني بتفوّق قريش، حين جمعت إلى المنافع الرمزية المنجرّة عن الحج إلى الكعبة والاستئثار برعاية الحجيج ما جنته من ثروة في تجارتها، وما سلكته في تنظيم الحياة في مكة من إرساء لنواة مؤسّسية تتكوّن من أثرياء كل بطن من بطونها وتجتمع في «دار الندوة» للتداول في مختلف القضايا التي تهمّ المجموعة وتقرير السلوك الذي يتعيّن على سائر أفرادها الالتزام به.

إنّ هذه التغييرات التي طرأت، منذ القرن السادس الميلادي، على أنظمة شبه الجزيرة العربية عموماً والحجاز خصوصاً ستكون ذات تأثير عميق في مستوى الحياة الدينية. فقد سمحت هيمنة قريش، فضلاً عن التقريب بين اللهجات ونشأة لغة مشتركة في مستوى التعبير الأدبي تبرز بوضوح في المعلّقات وإنتاج شعراء القرن السادس الميلادي عموماً، بتقارب المعتقدات والطقوس، وهيّأت عدداً من الأفراد للبحث عن صيغ دينية أكثر مُلاءمة للوضع الجديد الذي لم يكن يخلو من العيوب والنقائص، وعن غذاء روحي لا توفّره العقائد الوثنية المرتبطة بالنظام القبلي التقليدي الذي بدأت تظهر بوادر تفكّكه[٢]. وهكذا اعتنق فريق من

---

(١) راجع في هذا المجال: فيكتور سحاب، **إيلاف قريش**، بيروت، ١٩٩٢.

(٢) «Le respect des traditions est, dans son principe même, un facteur de dissolution des structures», J. Duvignaud, *Chebika*, Tunis, 1994, p. 115.

عرب الجزيرة النصرانية، الديانة التبشيرية المتاحة ـ في حين كانت اليهودية خاصة ببني إسرائيل ولا تسعى إلى إدخال غير اليهود فيها، وكان أتباعها في اليمن وفي يثرب بالخصوص ـ بينما آثر آخرون الابتعاد عن عبادة الأوثان والإيمان بإله واحد، إله إبراهيم وإله إسماعيل ابنه وجدّ العرب، وهم الذين يُعرفون بالأحناف. وبعبارة أخرى، كانت الفترة التي ظهر فيها الإسلام فترة تحوّل على مختلف الأصعدة، فترة شبيهة بالفترات التي تستدعي بطبيعتها بروز الأشخاص الذين يحملون أملاً رحباً ويفتحون الآفاق المسدودة. فكان محمد بن عبد الله هو الذي قام بهذه المهمّة.

الفصل الثاني

الدعوةُ المحمّديةُ

إذا ما قارنّا ما نعرفه عن محمّد بما نعرفه عن الرجال العظماء الذين كان لهم أثر عميق ودائم في التاريخ، ككونفوشيوس وبوذا وزرادشت وموسى وحتّى عيسى، فإنّ حياته قد جرت تحت أضواء التاريخ الساطعة. إلاّ أنّ أقدم العناصر الصحيحة التي بلغتنا عنها قد امتزجت، في الأغلب، بعناصر من الذهنية الميثيّة التي كانت مسيطرة على فكر القدماء، ولم ينفكّ تمثّل المسلمين لشخص نبيّهم وسيرته متأثراً بنماذج سابقة للإسلام أو غير إسلامية حادت بها عن الواقع وألحقتها في كثير من الأحيان بالأسطورة[1] . ولم يعدّل من هذا الاتّجاه سوى ما يقدّمه **القرآن** عنه، وهو الحاضر باستمرار في حياة المسلمين، من صورة بشريّة ثريّة بعيدة عن المثالية المطلقة التي يميل إليها الشعور الإسلامي اللاحق وهو يسعى إلى التماهي مع مَثَلٍ أعلى مجسَّد في شخص النبي. وأيّاً كان الأمر، فإنّ المعلومات التاريخية المتوافرة عن طفولة محمد وشبابه، متى خلّصناها من الصبغة الأسطورية النموذجية التي أُضفيت عليها لاحقاً، معلومات نزرة غير منتظمة. ويكاد ينحصر أهمّ ما نعرفه عنه في أنّه ينتمي

(١) «Tout personnage historique est transfiguré par la mémoire populaire en héros mythique, son histoire personnelle se transformant en histoire exemplaire», M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, Paris, 1986, p. 316.

إلى بني هاشم، أحد بطون قريش ذوي الشأن في المستوى الرمزي نظراً بالخصوص إلى ما كان لبعض زعمائهم، منذ قصيّ، من دور في ترسيخ مكانة الكعبة بوفادة الحجّاج وسقايتهم، من دون أن تكون لهم ثروة بني أميّة التي غنموها من التجارة، وما يتبعها من نفوذ في مكة وما جاورها[١].

وُلد محمد في مكة حوالى سنة ٥٦٩م. ونشأ يتيماً، إذْ مات أبوه وهو في بطن أمّه. وقد قضى، على غرار أطفال أرستقراطية قريش، فترةً من طفولته في بادية بني هوازن قرب الطائف، حتّى يكتسب مَلَكة اللغة الصافية، فكان يزور أمّه بين الفينة والأخرى بصحبة مرضعته ويشارك قبيلتها في حلّها وترحالها، ويبدو أنّه ذهب معها إلى سوق عكاظ في تلك الفترة. ثمّ تنقطع عنّا أخباره منذ وفاة أمّه أثناء رجوعه بصحبتها من رحلة إلى يثرب، إثر عودته من البادية، فلا نعلم سوى شذرات متقطّعة من سيرته، منها بالخصوص أنّ جدّه عبد المطّلب كفله مدّة عامين حتّى وفاته، ثمّ خلفه في هذه الكفالة ابنه أبو طالب رغم ضيق ذات يده، وأنّ محمداً قام بسفرات عديدة إلى الشام، مرّة بصحبة عمّه أبي طالب وله من العمر نحو العاشرة، وأخرى في تجارة خديجة وهو في نحو الرابعة والعشرين، وإلى اليمن وشرق الجزيرة وربما إلى الحبشة[٢]. ولئن كان الوجدان الإسلامي يستنكف عموماً عن الإقرار بأنّه كان في طفولته وشبابه على دين قومه، فإنّ قوانين الاجتماع الإنساني لا تفرض سوى هذا

---

(١) إنّ كل السير القديمة والحديثة عالة في هذه المعلومات على ابن سعد في **طبقاته** وابن هشام في **سيرته**، وليس في هذين المصدرين سوى أخبار متفرّقة لا تفي بحاجة المؤرّخ. انظر: عبد الله جنوف، **محمد قبل البعثة** (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٩).

(٢) انظر على سبيل المثال: M. Hamidullah, «Les voyages du prophète avant l'Islam», *B.E.O.*, XXIX (1977), pp. 221-230.

السلوك العادي الذي يجعل الطفل قبل بلوغه مرحلة التمييز مقلّداً لما يرى الآخرين يفعلونه ومتّبعاً إيّاهم في كل أمورهم ومنها دينهم، باعتبار الدين «تفسيراً عامّاً منسجماً للكون يدعم ويحرّك حياة المجتمع والأفراد»[1]. فليس من المستبعد أن يكون محمد الطفل شبيهاً بِلِداته في اتّباع أشكال التعبّد الموجودة في بيئته، وهو ما يثبته الخبر التالي الذي أورده ابن الكلبي عن العزّى إلهة قريش المذكورة مع اللات في **القرآن**: «وقد بلغنا أنّ رسول الله (ص) ذكرها يوماً فقال: لقد أهديت للعزّى شاةً عفراء وأنا على دين قومي»[2]، وليس ذبح القرابين للآلهة إلاّ مظهراً من مظاهر التديّن الممارَس في الوسط القرشي.

وتتضافر الشواهد على أنّه كان يُعرف بالأمانة والعفّة ودماثة الأخلاق. ولعلّه كان منطوياً على نفسه، مثل جُلّ الأيتام، من غير أن يكون نَفُوراً من الحياة الاجتماعية العادية[3]. ولقد كانت كفاءته وخصاله

---

(1) G. Dumézil, *Mythes et dieux des indo-européens*, Paris, 1992, p. 239.

(2) ابن الكلبي، **كتاب الأصنام**، القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ص١٩. ويضيف ابن الكلبي أنّ قريشاً «كانت تطوف بالكعبة وتقول: واللات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى، فإنهن الغرانيق العلى، وإنّ شفاعتهن لتُرتجى». وهذه الصيغة هي التي اشتهرت على أنها «الآيات الشيطانية». وفي خبر أورده ابن إسحاق في **السيرة** ما يؤكد مشاركة محمد لقومه في ذبائحهم للأوثان وهو «غلام شاب». جاء فيه: «عاب [زيد بن عمرو بن نفيل] عليّ الأوثان ومن يعبدها ويذبح لها، وقال: إنما هي باطل لا تضرّ ولا تنفع، أو كما قال: قال رسول الله (ص): فما تمسّحت بوثن منها بعد ذلك على معرفة بها، ولا ذبحت لها حتّى أكرمني الله عزّ وجلّ برسالته». وكان زيد هذا «أول من عاب عليّ الأوثان ونهاني عنها»، ورفض أكل لحم قدّمه إليه محمد «من ذبائحنا على أصنامنا». طبعة الرباط، ١٩٧٦، ص٩٨.

(3) يخاطبه الوحي بعد ذلك بعبارة جامعة: **«وإنك لعلى خلق عظيم»** (القلم ٦٨/ ٤) وبقوله: **«ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك»** (آل عمران ٣/ ١٥٩).

الرفيعة و ـ لِمَ لا؟ ـ جَمالُه مما حبّبه إلى نفس خديجة بنت خويلد، المرأة الناضجة[1] ذات الشخصية القويّة التي سيبقى محمد يذكر فضلها إلى آخر أيّامه بعد أن اجتمعت حوله نساء أُخريات عديدات، وجعلَها تعرض عليه الزواج منها. فكان هذا الزواج الذي أثمر عدداً من الأبناء، مات منهم الذكور وعاشت البنات، عاملاً حاسماً في توجيه حياة محمد: وفّر له الاستقرار النفسي والعاطفي، وأبعد عنه الفقر وضنك العيش، ومكّنه حين دعاه داعي السماء من التفرّغ لرسالته. بل وجد لدى خديجة وقت الشدّة المؤازرةَ المعنوية التي كان في أشدّ الحاجة إليها، وكانت له خير سند في فترات الشكّ والمحنة والاضطهاد، فكانت أوّل المصدّقين له والمؤمنين به، حاثّة له على مواصلة السير في الطريق التي قُدّر لها وقُدّرت له. وبذلك تفاعلت العوامل الذاتية والعوامل البيئية في تكوين شخصية محمد، وفي إكسابه تلك الثقة في النفس وتلك القدرة على الإقناع وتلك العبقرية في تأليف القلوب واستقطاب الرجال التي ميّزته منذ أن جاهر بدعوته وكانت عاملاً فعّالاً في نجاحها رغم كل العقبات.

إنّ النظرة الإيمانية تتأرجح بين الإشادة بخصال محمد المثالية من جهة، والتأكيد على أنه نال النبوّة باصطفاء إلهي لا باستعداد بشري من جهة ثانية. والحقيقة أنّ الاصطفاء الإلهي لا يتنافى والاستعداد البشري. إنّما الفارق بينهما أنّ من يقبل مبدأ الاصطفاء يقبله عن طريق الاختيار والإيمان، فلا يمكن الاستدلال عليه بالحُجج العقلية وحدها، وأنّ الاستعداد لممّا يقع تحت طائلة الاختبار والفحص التاريخي. ولا شكّ

---

(١) لكنّها لم تكن بالتأكيد في الأربعين من عمرها كما تذهب إلى ذلك الأخبار المدوّنة في السيرة، ولعلّها حين تزوّجت محمداً وهو في الخامسة والعشرين لم تتجاوز الثلاثين أو تجاوزتها بقليل. وقد حاولت سلوى بالحاج صالح العايب الإحاطة بهذه الشخصية في كتابها «**دثّريني.. يا خديجة**»، بيروت دار الطليعة، ١٩٩٩.

أنّه لهذا السبب أورد الشيخ محمد عبده التعريف «الشرعي» المعهود للوحي بأنّه «إعلام الله تعالى لنبيّ من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه». ثمّ عدل عنه إلى تعريفٍ آخر ارتضاه، وهو أنّه «**عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنّه من قِبَلِ الله بواسطة أو من غير واسطة**»[1]. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ هذا «العرفان» لا يولد بين يوم وليلة، بل لا بدّ من أن ينضج على التدرج، وأن يتأثّر بعدد من العوامل النفسية الذاتية والثقافية والاجتماعية التي تقوم من حوله، يستطيع أن يتلقّفها، لكنّه يؤلّف بينها تأليفاً فريداً ويبنيها بناءً فذّاً يشفّ عن مكوّناتها حيناً ولا يشفّ عنها حيناً آخر.

ولقد كانت المعلومات التي تلقّاها محمد من حوله، واطّلع عليها في أسفاره وعن طريق «الأحناف» أو «أهل الكتاب»، ممّا كان يبلغ إلى مسامع معاصريه من دون أن يولوه أدنى أهمية لأنّه خارج عن آفاقهم الذهنية ومشاغلهم، ومن نتائج تأمّله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنّث في غار حراء. كان كلّ ذلك المادةَ التي تخمّرت في ذهنه ووصل بها إلى اليقين بأنّ الله اصطفاه لتبليغ رسالته إلى قومه أوّلاً وإلى الناس كافة من خلالهم. لقد تركّزت فيه عصارة روح الكون واستوعب معانيه، من دون أن يكون سعى إلى ذلك سعياً أو أراده عن قصد مبيَّت أو كان مهيّأً له كامل التهيّؤ عندما هجم عليه الوحي. لذلك لم يصل دفعة واحدة إلى هذا

---

(١) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ط١٧، القاهرة، دار المنار، ١٣٧٦هـ، ص١٠٨. ويقول مصطفى عبد الرازق في هذا الصدد: «يلاحظ أنّ الرأي السائد بين المسلمين في أمر الوحي يميل في عصور الركود النظري إلى مذاهب المتكلّمين، ويتأثّر برأي الفلاسفة في عصور النهوض»، ثمّ يعقّب على قول الشيخ عبده قائلاً: «وهذا هو مذهب الفلاسفة بعينه وإن طُرّزت حواشيه بصور من مذاهب المتكلمين». **الدين والوحي والإسلام**، القاهرة، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ص٨٠.

اليقين بأنّ الله اختاره لأداء رسالة جسيمة كان يستشعر بأنها ستجلب له المتاعب والعداوات، بل لا نستبعد ما ترويه السيرة - من دون تفاصيل الخبر العاكس لنظرة المسلمين المتأخرة إلى المرأة وصلة جسدها بالمحرّم - من أنه اعتراه الشكّ في البداية وقد أُمر أمراً بالقراءة، حتّى احتاج إلى تأييد زوجته خديجة وابن عمّها ورقة بن نوفل[1]. ثمّ اعتراه حين انقطع عنه الوحي مدّة وفَتَر، فلم يدرِ هل إنّ النداء الذي يسمعه من الله أو من شيطان من تلك الشياطين التي تعمر المتخيّل الجمعي. إذ إنّ ما كان متعارفاً عليه في بيئته هو ما يعتري الكهّان والشعراء والسحرة والمجانين (بمعنى الذين لهم علاقة بالجن، لا فاقدي التمييز) من اتصال بقوى غير مرئيّة تجعلهم يتفوّهون بكلام يختلف عن الكلام العادي، وهو ليس لا كاهناً ولا شاعراً ولا ساحراً ولا مجنوناً، وليس حكيماً حنّكته التجارب والتأمّلات، أو مصلحاً يروم تغييراً طفيفاً للعلاقات الاجتماعية، أو ساعياً إلى زعامة سياسية في قبيلته أو قومه. إنّه نبيّ، على غرار أنبياء بني إسرائيل، وإنْ كان لا ينتابه مثلما ينتاب بعضَهم فقدانُ الوعي والإغماء والصرع وغير ذلك من مظاهر الاضطراب والسلوك غير العادي، يوحَى إليه في منامه ويقظته، ولا يتكلّم من تلقاء نفسه بل بأمر إلهي، ويخاطبه الله عن طريق ملَك من ملائكته: «**رسول كريم. ذي قوّة عند ذي العرش مكين**» (التكوير ٨١/ ١٩ ـ ٢٠)، هو الذي سيعرّفه **القرآن** لاحقاً في سورة البقرة ٢/ ٩٧ بأنّه جبريل (= جبرا - إيل أي إيل قويّ أو قويّ الله).

---

(١) قالت له خديجة: «أبشر يا ابن عمّ واثبت، فوالذي نفس خديجة بيده إنّي لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمّة». أمّا ورقة فقال: «لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنّه لنبيّ هذه الأمّة»، ابن هشام، **السيرة النبوية**، الزرقاء/ الأردن، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ج١، ص ص٣٠١ ـ ٣٠٢. وانظر خبراً موازياً مسنداً إلى عائشة في صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي وكتاب التفسير، باب تفسير سورة اقرأ... (العلق).

ولذلك كان الخطاب الذي يسمعه ويشتدّ عليه حين «ينزل على قلبه»، حسب التعبير القرآني[1]، كلام الله يؤدّيه هو في لغة بشريّة، أو هو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه[2]. هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي أُطر فكرية مستمدّة من ثقافة المتكلّم الشخصية ومن الثقافة المُتاحة في الوسط الذي يعيش فيه. ومن اللافت للنظر أنّ علماء المسلمين أنفسهم لم يستنكفوا في الماضي عن تسجيل ورود الوحي على لسان عمر أو على لسان غيره من الصحابة[3]، وهم الحريصون على إثبات مصدره الإلهي. ذلك أنّ ما كان يتسنّى لمحمّد معرفته، وما كان يدور في خلده وفي خلد أصحابه، لا ينبغي أن

---

(١) **«وإنّه لتنزيل ربّ العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربيّ مبين»** (الشعراء ٢٦/ ١٩٢ ـ ١٩٥) [وهي سورة جُلّها مكي]؛ **«قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزّله على قلبك بإذن الله. . .»** (البقرة ٢/ ٧٩) [وهي سورة مدنية]. ومن الغريب أنّه ثارت ثائرة المحافظين حين قال أحد الباحثين المعاصرين مستنداً إلى هاتين الآيتين إنّ «القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك كلام محمد» Fazlur Rahman, *Islam*, London 1966, p. 30. وقد سجّلنا في هذا المضمار رأي هشام جعيط من أنّ النبيّ «إنما يتلقّى الوحي بصفة سلبية»، **الوحي والقرآن والنبوّة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩، ص٧٠، وهو ما لا ينسجم ومنطق تحاليله للنبوّة والوحي في سائر كتابه هذا.

(٢) **«فإنّما يسّرناه بلسانك لتبشّر به المتّقين وتنذر به قوماً لُدّاً»** (مريم ١٩/ ٩٧).

(٣) انظر في هذا الصدد: السيوطي، **الإتقان**، النوع العاشر: فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة. وقد أورد الزمخشري في **الكشاف**، طبعة بيروت، دار المعرفة، د.ت. ج١، ص ص٢٩٩ و٣١٠ نماذج مما «وافق فيه عمرَ ربُّه». وانظر كذلك فصلنا: «في قراءة التراث الديني»، ضمن: **لِبنات**، تونس ١٩٩٤، ص ص١١٣ ـ ١٢٩.

يُنظر إليه في جزئياته وتفاصيله، إذ العبرة فيه بذلك التأليف synthèse الفريد بين عناصره بما يخدم الهدف الذي أرادت العناية الإلهية أن يُحقَّق عن طريقه. فالمؤثّرات الظرفية والعوارض البشرية لن تكون لها سوى قيمة وثائقية إنْ لم تكن في مظهرها الآخر الخفيّ تعبيراً عمّا يتجاوز التاريخ، وإنْ لم تكن مقولاتها وبُناها في اتّجاه مطلق الفكر. وهل الإيمان في حقيقته غير الثقة بهذه الحكمة ومحاولة التشبّع بـ«البيّنات» المبهرة تشبّع الظمآن إلى أشعة الشمس، لا هو عابىء باهتمامات الفيزيائي وهو يحلّل عناصرها ولا حتّى بما عسى أن تحدثه له من حروق وتصيبه به من إغماء ما لم يتناولها في رفق وحذر؟

وإذا كان المتكلّمون لا يتوسّعون غالباً في الخوض في كيفية الوحي، ملحّين على مفهومَيْ التكليف والعبادة، ويركّزون اهتمامهم في المقابل على إثبات إمكانية إتيان الأنبياء بالمعجزات، فإنّ الفهم الذي استقرّ في الأدبيات الإسلامية ولا يتصوّر المسلم في العادة خلافه، يقوم على أنّ المنزّل على الرسول هو اللفظ والمعنى معاً. إلاّ أنّ أحد الأقوال التي أوردها السيوطي في **الإتقان** يذهب إلى «**أنّ جبريل إنّما نزل بالمعاني خاصة، وأنّه صلعم علِم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب**»[1]، ولم يرَ في هذا القول كفراً أو مروقاً من الدين. وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعلّه يصلح منطلقاً لتفكير متجدّد منسجم في الوحي، غير مقيّد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بُعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته، غير فاصل بين البعدين أو مُقصٍ لأحدهما أو مُضخِّم له على حساب الآخر، كما هو الشأن في

---

(١) ويضيف السيوطي إثر ذلك: «وتمسّك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: «**نزل به الروح الأمين على قلبك**»، النوع السادس عشر: في كيفية إنزاله. وهكذا يكون القدماء أوسع أفقاً من كثير من المعاصرين.

التصوّر «السنّي» السالب النبي إرادته وملكاته[1]. أليست غاية الرسالة إشراك الناس جميعاً في تجربة الإلهي expérience du divin التي عاشها النبيّ بامتياز! وكيف يُحظر على المسلم المعاصر أن يحاول تفسير ما سكت عنه الوحي بالوسائل المعرفية المُتاحة له، فلا يُسمح له بما سمح به القدماء لأنفسهم واجتهدوا فيه بحسب ما مكّنتهم منه أطرهم الذهنية؟

وقد حاول الفلاسفة المسلمون من جهتهم تفسير ظاهرة النبوّة بالاعتماد على المفاهيم المُتاحة في ثقافتهم، فيرى الكندي مثلاً أنّ علم الرُسُل «يكون بلا طلب ولا تكلّف ولا بحث، ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته جلّ وتعالى **بتطهير أنفسهم** وإنارتها بالحق وتأييده وإلهامه ورسالاته...». ويقول الفارابي: «لا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت **قوّته المتخيلة** نهاية الكمال قادراً على أن يقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيّات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها...»[2]. ومن الواضح في محاولات الفلاسفة أنّهم

---

(١) عناصر الرؤية التي استقرّت في الوجدان الإسلامي عن كيفيّة الوحي مبثوثة في مجاميع الحديث وكتب علم الكلام ومصنّفات علوم القرآن. انظر في هذا المجال: مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، م.س؛ وارجع كذلك إلى: F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, London, 1958، وقد حلّل فيه نظريّات ابن سينا بالخصوص، وكذلك الفارابي وابن حزم والغزالي والشهرستاني وابن تيمية وابن خلدون المتعلّقة بالنبوّة؛ وإلى: علي مبروك، **النبوّة**، القاهرة، ١٩٩٣، وقد أرّخ فيه لظاهرة النبوّة قبل الإسلام بالاعتماد على مراجع حديثة، ثمّ قفز إلى المقالات الكلاميّة الإسلاميّة، ولم يجرؤ على إبداء رأيه في طبيعة نبوّة محمّد إلاّ بمنتهى الحياء وبصيغة ملتوية في أحد الهوامش (ص١٠٠).

(٢) **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠، ص٣٧٣؛ الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت، ١٩٥٩، ص٩٤.

يسعون إلى عقلنة هذه الظاهرة المركزية في الدين، وإلى تجاوز النظرة الإيمانية الساذجة، ولكنّهم لم يجدوا في مستند رؤيتهم سوى التطهير والتخيّل والصلة المخصوصة بالعقل الفعّال أو اتّصال النفس الإنسانيّة الناطقة بالنفوس الفلكيّة اتصالاً معنوياً يجعلها تشرف على ما فيها من صور الحوادث، على غرار ما يرتسم على سطح المرآة.

ولئن دلّ هذا الأمر على شيء فعلى أنّ المسلمين قديماً لم يكونوا جميعاً راضين عن الفهم الشائع، مقتنعين به، إلاّ أنهم لم يكونوا في الجملة مستعدّين لتحمّل النتائج المترتّبة عن الإقرار بدور فعّال للنبي في تبليغ الرسالة، فآثروا تصوّر دوره دوراً سلبيّاً: يتكلّم الله بلغة البشر فيسمع منه الملَك، أو يتكلّم الله فيترجم عنه الملَك بالعربية، ثمّ يسمع النبيّ من الملَك فيبلّغ ما أوحي إليه بصفة آلية، لا دخل له بأيّ وجه من الوجوه في صياغة ما يُؤمر بتبليغه. ولعلّ أهمّ ما ألجأهم إلى هذا التصوّر الاستعمال القرآني لعبارة «كلام الله» للدلالة، كما سنرى بعد قليل، على معنيين مختلفين: الصفة الإلهية المتعالية التي لا يُمكن حصرها في لغة بشرية من دون الوقوع في التجسيم من ناحية، والرسالة النبوية التي مصدرها الله ولكنها مؤطَّرة في الزمان والمكان فيبلّغها إنسانٌ له كامل شروط الإنسانية، يفكّر ويشعر ويتخيّل، ويأمل وييأس، ويرضى ويغضب، وينتابه عموماً ما ينتاب البشر من العوارض، من ناحية ثانية. ففهموا أنها تدل على معنى واحد ولم يُراعوا محدودية اللغة في أداء المدلولات المجرّدة واضطرارها إلى استعمال الألفاظ نفسها لحمل المعاني المختلفة.

وبما أنّ محمداً كان يعيش في عالَم تغلب عليه القداسة، أو الصبغة السحرية حسب المفهوم الڤيبري(*)، مثلما كان الشأن بالنسبة

(*) نسبة إلى ماكس ڤيبر Max Weber.

إلى البشرية قاطبةً حتّى وقت قريب نسبياً، أي حتّى القرن السابع عشر الميلادي[١]. وأنّ الذهنية الميثية التي من أبرز خصائصها الحدس والتمثّل كانت مسيطرة على طُرق التفكير آنذاك لدى جميع الشعوب وفي كلّ الثقافات، فلن نستغرب أن نجد آثار هاتين الخاصيتين في ما يبلّغه إلى قومه وإلى المسلمين. وسواء نظرنا إلى هذه المسألة من وجهة إيمانية محض أو من وجهة تاريخية محايدة، فإنّ الإقرار بذلك لا يعني سوى أنّ الله يُخاطب الناس بما يفهمون، وإلاّ كان وحيه عبثاً، وأنّ النبيّ مضطرّ إلى استعمال ما هو متوافر لديه، شائع معروف في بيئته[٢]. إلا أنّ هذه العناصر تُوظَّف ـ كما سنرى ـ توظيفاً يتجاوز الظرف التاريخي المحدود، لتبلغ بها غايات لعلّها أبعد مما كان المعاصرون للرسالة مُهيّئين لقبوله.

على هذا الأساس ينبغي أن نُدرك انعدام الحرج لدى الرسول في تبنّي العديد من المواقف التي ذهب إليها أصحابه، وتنصيص الوحي عليها. ومنها على سبيل المثال:

ـ أنّ البراء بن مَعرور قد يكون هو الذي بادر بالتوجّه نحو الكعبة عوض الشام، قبل تحويل القبلة بأمر من الوحي.

ـ وأنّ محمداً حين قدم المدينة كان المسلمون يجتمعون إليه للصلاة بغير دعوة، فهمّ «أن يجعل بوقاً كبوق يهود الذين يدعون به

---

(١) انظر في هذا الصدد: Lucien Fèbvre, *Le problème de l'incroyance au XVIè s. La religion de Rabelais*, Paris, 1968 (1ère éd: 1942).

(٢) يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ القرآن يصف نفسه بأنّه رسالة، والرسالة تمثّل علاقة اتصال بين مُرسِل ومُستقبِل من خلال شفرة أو نظام لغوي. ولمّا كان المُرسِل في حالة **القرآن** لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة. . .»، **مفهوم النص**، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٦، ص٢٤.

لصلاتهم، ثمّ كرهه. ثمّ أمر بالناقوس فنُحِت ليُضرَب به للمسلمين للصلاة» قبل أن يأخذ برأي عبد الله بن زيد بن ثعلبة - أو برؤياه - ويكلّف بلالاً بالأذان في الصيغة التي سيستقرّ عليها أو قريباً منها؛

- وأنّ عبد الله بن جحش أوّل من عزل خُمس الغنيمة للرسول وقسّم سائرها حين هجم على عير قريش في نخلة، في الشهر الحرام «فوقع [الوحي] على ما كان عبد الله بن جحش صنع في تلك العير»، فبرّر القتال في الأشهر الحرم وأقرّ قسمة الفيء على النحو الذي ارتآه قائد السريّة باجتهادٍ منه، متّبعاً حسب المرجّح قاعدة معهودة في البيئة العربية قبل الإسلام يميّز بمقتضاها شيخ القبيلة عن سائر المشاركين في الغزو[1]. ولم يجد كتّاب السيرة غضاضةً في تسجيل هذه الأحداث وأمثالها.

وعلى هذا الأساس كذلك ينبغي أن نفهم حديث **القرآن** عن قصص الأنبياء السابقين والأمم الغابرة. لقد احتفظ منها، في كثير من الإلحاح وبالصورة نفسها تقريباً، بما له دلالة في نفوس القوم في ذلك الظرف، وهو العقاب الذي ينتظر المكذّبين للأنبياء الذين جاؤوهم بالتوحيد وبضرورة الإعراض عمّا كان يعبد آباؤهم، كما في أخبار أنبياء سورة هود مثلاً. وقد اتّهم محمد بأنّه يتلقّى هذه القصص من رجل أعجمي[2]،

---

(١) ابن هشام، **السيرة**، م.س، ج٢، ص ص٩٢ - ٩٤، ١٧٦ - ١٧٨، ٢٨٨ - ٢٩٣، على التوالي. والملاحظ أنّ الخبر الأخير يتحدّث عن أن النبيّ حين بعث قائد السريّة «كتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتّى يسير يومين»، مما قد يدلّ على أنه كان يُحسن الكتابة، بما أن الأمر يتعلق بكتاب سرّي. ومن جهة ثانية، قد يُفهم من خبر آخر ورد في ص٨٧ وما بعدها من الجزء نفسه أنّ أبا أمامة أسعد بن زرارة كان «أول من جمع» بالمسلمين في المدينة، فيكون الرسول قد تبنّى ما بادر إليه أسعد.

(٢) **«ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلّمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا** =

وهي تهمة قُصد منها نفي النبوّة وإنكار العلاقة الخاصّة التي تربط النبي بربّه والتي يعلم عن طريقها ما لم يكن يعلم. فكان جواب الوحي: **«تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا»** (هود ١١/ ٤٩)؛ **«وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك»** (العنكبوت ٢٩/ ٤٨). ومحمد لا يعلم الغيب[١]. فالوحي إذن هو مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطّل الملَكات المكتسَبة، ليَبرُز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقة لا يقدر النبيّ على دفعها ولا تتحكّم فيها إرادته، وليبرز على نحو متميّز ذلك التمثّل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية، أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهي والماورائي، ممّا لا يُمكن الإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة. ونؤكّد مرّة أخرى أنّه ينبغي أن لا تتنافى على هذا الصعيد النظرة الإيمانية والنظرة العلمية، فالفرق بينهما إنّما هو في مصدر هذه القوّة الخارقة لا في حقيقتها، تنسبها الأولى إلى الله وتقف الثانية عند تفسير ظواهري؛ تجيب الأولى عن السؤالين «من أين؟» و«كيف؟» وتكتفي الثانية بالجواب عن «كيف؟» وحده. إلاّ أنّهما تلتقيان في أمر أساسي هو صدق محمّد ووثوقه من أنّه لا يعبّر عن آرائه الذاتية بل يبلّغ عن الله[٢]. فمنهج البحث الحديث لا يكتفي بتفسير

= **لسان عربي مبين»** (النحل ١٠٣/١٦). وانظر كذلك الآيات العديدة التي تذكر اتّهامه بالافتراء: **«وقالوا أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً»** (الفرقان ٢٥/ ٥)؛ **«أم يقولون افترى على الله كذباً»** (الشورى ٤٢/ ٢٤).. إلخ.

(١) **«قُل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني مَلَكٌ إن أتّبع إلا ما يوحى إليّ»** (الأنعام ٦/ ٥٠)؛ **«قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء»** (الأعراف ٧/ ١٨٨).

(٢) انظر على سبيل المثال: **«قُلْ ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي»** (يونس ١٠/ ١٥)؛ **«وما كان هذا القرآن أن يُفترى من دون الله»** (يونس ١٠/ ٣٧).. إلخ.

التاريخ بواسطة عناصره المحايثة وحدها، وإنّما يربط هذه العناصر بالكوني ويعترف بأنّ للأحداث معنى متعالياً ممكناً يتجاوز الإدراك الحسّي.

لهذه القصص، على كل حال، وظيفة لا ينكرها الوحي، هي «تثبيت فؤاد» النبي[1]. هي - بلغة اليوم - إكسابه الثقة في نفسه وفي صدق رسالته، فهو في مواجهة المكذّبين لا يملك غير إشهاد الله على صدقه وعلى أنّ ما يأتي به من عند الله[2]. ولذلك يخاطبه الوحي بقوله: **«فلا يكُن في صدرك حرجٌ منه»** (الأعراف ٧/ ٢)، ويلحّ في مناسبات عديدة على أنّ الوحي الذي يتلقّاه هو مثل الوحي الذي تلقّاه الأنبياء قبله، ولا يميّز بين إلهام يخصّهم ووحي أو تنزيل يختصّ به هو ولا يشاركه فيه غيره[3]، بل يستعمل العبارات ذاتها بالنسبة إلى جميع الأنبياء من دون تمييز (أنزل أو نزّل، آتى، أوحى، بعث، اصطفى، أنذر، بشّر، وعظ، الكتاب، الفرقان، الذكر، الحكمة، البيّنات، كلمات الله، رسالاته، الهُدى، الحقّ، النبيّ، الرسول. . إلخ)[4]. فإذا كان مصير الرسالة

---

(١) **«وكُلاً نقصّ عليك من أنباء الرسل ما نثبّت به فؤادك»** (هود ١١/ ١٢٠).

(٢) **«أم يقولون افتراه قل فإن افتريته فلا تملكون لي من الله شيئاً هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيداً بيني وبينكم وهو الغفور الرحيم»** (الأحقاف ٤٦/٨)، وغيرها من الآيات.

(٣) **«إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان. . .»** (النساء ٤/ ١٦٣)، وفي غير ذلك من المواضع.

(٤) البقرة ٢/ ٥٣، ٨٧، ٨٩، ٩٢، ٩٧، ١٥٩، ١٣٦، ٢١٣، ٢٥١، ٢٥٣؛ آل عمران ٣/ ٤٨، ١٨٤؛ النساء ٤/ ١٦٣؛ المائدة ٥/ ٤٨؛ الأعراف ٧/ ١٤٤؛ يونس ١٠/ ٤٧.. إلخ. انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة، طبعات عديدة.

المحمدية مختلفاً عن مصير رسالتَيْ موسى وعيسى، حيث لم تدوّن **التوراة** إلاّ بعد قرون عديدة من موت موسى وإثر الأسر البابلي، ولم يدوّن **الإنجيل** إلاّ في روايات مختلفة لم تحتفظ منها الكنيسة إلاّ بأربع وامتزج فيها ما بلّغه عيسى بأخبار حياته وكرازته، بينما دُوِّنت رسالة محمد بُعيد وفاته وفُصل فيها بين ما بلّغه وما تعلّق بسيرته، فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحة ما لم يتوافر لما دُوِّن من الرسالتين السابقتين، فإنّ ذلك لا يعني اختلافاً جوهرياً في نوعية الرسالات الثلاث وفي المشاكل التي يثيرها التعامل معها، لا سيما بعد انتقالها من الشفوي إلى المكتوب، من القرآن إلى المصحف.

وكم من مرّة يذكّر النبيّ مخاطبيه بأنّه لا يأتي بدعاً من الأمر وإنّما هو يسلك طريق الأنبياء، أنبياء بني إسرائيل بدءاً بإبراهيم، وأنبياء المنطقة العربية كذلك مثل صالح[1]، وأنّ الذي يأتيهم به «مصدّق» لما بين يديه ولِما مع بني إسرائيل[2]. ألم يكتب الله منذ رسالة موسى: «**في الألواح من كلّ شيء موعظة وتفصيلاً لكلّ شيء**» (الأعراف ٧/ ١٤٥)؟ فهل نستغرب بعد ذلك أن يكون التوحيد الخالص هو جوهر رسالة الأنبياء جميعهم، وأن يكون الإحسان والبرّ وفعل الخير وإتيان الأعمال الصالحة هو ما دعوا إليه من دون استثناء، مثلما دعوا إلى نبذ الشرك والظلم والتكبّر والشرّ عموماً؟ لا نرانا في حاجة إلى التوسّع في هذا الموضوع، فمن المعروف لدى الخاص والعام أنّ الإيمان بالرُسُل والأنبياء الذين سبقوا محمداً لا خلاف فيه بين المسلمين، وإن سعى بعضهم إلى تعيين الأفضل منهم، رغم أنّ **القرآن** نصّ على هذه الأفضلية ولم يفصّل. وهو بالخصوص لم يذكر قطّ أنّ رسالة محمد ناسخة للرسالات السابقة، وإنّما

---

(١) وقد قال الرسول حين جاءته ابنة خالد بن سنان العبسي: «هذه ابنة نبي ضيّعه قومه»، الجاحظ، **الحيوان**، ط٣، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ج٤، ص٤٧٧.

(٢) البقرة ٢/ ٨٩، ٩٧؛ المائدة ٥/ ٤٨؛ الأنعام ٦/ ٩٢؛ يونس ١٠/ ٣٧.. إلخ.

اعتبرها مصدّقة لها، «مهيمنة» عليها، والهيمنة لا تعني النسخ!

هكذا نتبيّن أنّ الرسالة الجديدة امتدادٌ للرسالات التوحيدية السابقة، تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أوّلاً، وفي الحجاز والجزيرة ثانياً، وفي منطقة الشرق الأدنى كلّه ثالثاً. فبِما أنها موجّهة إلى البشر وإلى أُناس بأعيانهم، لا يُنتظر منها أن لا تكون على هذا النحو. ومن الواضح أنّ الحديث فيها عن الجنّ وعن الهبوط من الجنّة وعن دور إبليس والشياطين[1] والملائكة وعن الطوفان[2] وعمر نوح، وغير ذلك من الظواهر الميثية، مستمدٌّ من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والمتصوّرات الحديثة. وكذا الشأن بالنسبة إلى العديد من مظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها والتي لم يعد لها في نفوس معاصرينا الأصداء ذاتها ولا لها في فكرهم الدلالات عينها[3].

ولكنّ وجود هذه العناصر لا ينبغي أن يحجب عنّا جانباً آخر في هذه الرسالة، هو كذلك من خصائص الرسالات السابقة، ألا وهو صبغتها الاعتراضية على السائد من العقائد والقيم. إنّ الرسالة النبوية

---

(١) تجدر الملاحظة أنّ هذه الأرواح الشريرة تُمثّل في منظور الرسالة مخلوقات الله فحسب، وليس للمسلم أن يعبدها أو يتقرّب إليها، خلافاً لما سيؤول إليه الأمر في المعتقدات الشعبية.

(٢) نذكر في هذا الصدد بأنّ اكتشاف نصوص **ملحمة جلجامش** قد أحدث في إبّانه حيرة كبيرة في الأوساط اليهودية والمسيحية المؤمنة، إذ تبيّن سنة ١٨٧٢ أنها تحتوي على رواية موازية لرواية سفر التكوين (الإصحاح VIII-VI) للطوفان.

(٣) انظر الآن: وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تفسير ابن كثير أنموذجاً** (رسالة دكتوراه دولة، كلية الآداب بمنوبة، ٢٠٠٠)، تونس، تبر الزمان، ٢٠٠١، وبهذا تفسّر إنكار الشيخ محمد عبده أن يكون **القرآن** قاصداً إلى التاريخ في قصصه، وهو ما سعى محمد أحمد خلف الله إلى إثباته في أطروحته عن **الفن القصصي في القرآن الكريم**، القاهرة، ١٩٥٧.

تنطلق من الموجود لتغييره ولتوجيهه وجهة مخالفة لما نشأ عليه الناس وارتضوه. فهي إذن، إذْ تُراعي المألوف، لا تقف عنده أو تزكّيه. ولولا نسفها لآراء ومعتقدات وأخلاق يؤمن بها الناس لأنّهم وجدوا عليها آباءهم، واستقرّت في وجدانهم على أنّها بديهية، ولولا وقوفها أيضاً في وجه مصالح فئويّة مادية ومعنوية، لما أمكن تفسير المقاومة الشديدة التي لقيها محمد ولقيها جميع الأنبياء[1]. وهذا الجديد الذي تأتي به هو بالذات مبرّر وجودها، وسرّ انتشارها وخلودها وإيمان الناس بها على اختلاف أجناسهم وظروفهم ما دام على وجه الأرض ظلم وحيف.

ومن الطبيعي أنّ الآراء الموروثة والقيم والأخلاق والمصالح لا تضمحلّ بمجرّد ظهور الرسالة النبويّة. إنّها في الغالب تنحني انحناء القصبة عند هبوب الريح ولا تنكسر أو تموت، فهي تنتظر مرور العاصفة لتنتصب قائمة من جديد وتبرز إلى السطح في ثوب غير ثوبها القديم. وهي بالخصوص ستحاول الاستفادة من الوضع الطارىء وتوظيفه لاسترداد ما فقدته، وقد تنجح في ذلك نجاحاً متفاوتاً، إلاّ أنّ نجاحها سيكون على حساب المقصد الأسنى الذي قصدته الرسالة، سيكون بالأحرى انتكاساً وتزييفاً وعودة إلى الوراء.

---

(١) Le prophétisme est «cette commune ouverture, qui est à chaque fois une invention unique, mais homologue, par laquelle une fraction du peuple veut échapper aux injustices constituées du social en les dépassant par une radicalité inouie de la fidélité. Le prophétisme n'est donc pas seulement le censeur des injustices. Il en est le rejeton critique comme le printemps sur l'arbre de l'élan spirituel», J. Lambert, *Le dieu distribué*, Paris, 1996, p. 78.

الفصل الثالث

مميّزات الرسالة المحمدية

ويجدر بنا، قبل أن ندرس مآل الرسالة المحمدية، أن نتوقّف عند بعض التأويلات المتعلّقة بها لتصحيحها ووضعها في سياقها السليم. فذلك هو الأساس الصلب الذي يتعيّن الانطلاق منه وتوضيح الرؤية في شأنه. ونحن واعون في هذا المستوى بأنّ الدين، أيّ دين، ليس هو الشكل الذي يتجلّى فيه في التاريخ، ولكنّ ذلك ليس مانعاً من دراسته دراسة تاريخية، والتمييز بين الدين «المنفتح» والدين «المنغلق» حسب التصنيف البرغسوني(*)، أو بين الدعوة الأصلية وأشكال التديّن التي تغلب عليها الطقوسية وتؤدّي وظائف اجتماعية معيّنة هي أساساً تقوية الروابط بين الأفراد وفرض حدّ أدنى من الانضباط، فتتقدّم فيها الولاءات المختلفة على الحقيقة، وتكون الأولوية لضرورة الانسجام بين مكوّنات المجتمع على حساب صدق الضمير. وفي هذا المقام يتيح الرجوع إلى طبيعة الرسالة المحمدية رفع الالتباس واستعمال المصطلحات حسب مدلولها الأصلي، لا الذي اكتسبته لاحقاً بفعل مؤثّرات عديدة.

ولعلّه يُحسن بنا في البداية أن نؤكد على الطابع الشفوي للخطاب النبوي. ذلك أنّنا، بخلاف معاصري النبي من الذين صحبوه صحبة طويلة أو قصيرة واستمعوا إليه ورأوه، قد افتقدنا ـ مثلما افتقدت كل

(*) نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون H. Bergson.

الأجيال الإسلامية منذ زمن التابعين ـ معرفة خصائص هذا الخطاب: الظروف الدقيقة الحافّة به، والشخص أو الأشخاص المعنيين، والغايات المراد بلوغها أو المشار إليها. . إلى غير هذا وذاك من الأوضاع الخاصة بكلّ آية أو مجموعة من الآيات أو سورة من السور. صحيح أنّ في «علوم القرآن» ما يُعرف بـ«أسباب النزول»، ولكنّ هذه الأسباب لم يحتفِ بها الصحابة بما أنّهم عايشوها، بل إنّ الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها، ولم تدوَّن جزئياً فقط إلاّ في فترة متأخّرة، بعد جيلين أو ثلاثة على أدنى تقدير، ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب[1].

وافتقدنا كذلك النبرة التي استُعملت فيه والدالّة على الرضا أو الغضب، على النصح أو التنبيه أو التقريع. . إلخ، ممّا لا تدلّ عليه الألفاظ وحدها. يكفي، على سبيل المثال، أن ننتبه إلى ما في اختلاف النبرات عند النطق بعبارة مألوفة من قبيل «صباح الخير» من دلالة على أنّ الشخص الذي يتفوّه بها يقوم بواجب تفرضه الأعراف الاجتماعية ليس إلاّ، أو هو منشرح فعلاً للقاء من يسلّم عليه صباحاً، أو هو متبرّم به بعد تأخّر أو غياب أو تقصير. . إلخ، وما يصاحب التعبير بالكلمات من تعبير بقسمات الوجه وبرفع الصوت أو خفضه، وما أشبه ذلك من الوسائل التي يستعملها المرء لتبليغ فحوى معنوي ما، لندرك ما لـ«وضعيّة الخطاب» من أهمية بالغة لا يؤدّيها ذلك الخطاب عندما يُدوَّن كتابةً ويصبح قابلاً، ككل النصوص المكتوبة، والنصوص الدينية التأسيسية بالخصوص، للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحياناً، بحكم اختلاف الرؤى وتنوّع المصالح وتأثير الأمزجة والذهنيات، حتّى يستتبّ الأمر في نطاق سنّيّة معيّنة أو سنّيّات متنافسة متصارعة على الاستئثار بالتأويل الصحيح، ومقصية لبعضها بعضاً.

---

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، م.س، ص ص١٠٨ ـ ١١٥.

فلفظ «القرآن» لا يصحّ أن يُطلق حقيقة إلاّ على الرسالة الشفوية التي بلّغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أمّا ما جُمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودوِّن «بين دفّتين»، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متّفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبيّ ولم يأمر به، فعارض أبو بكر مثلاً الرأي الذي رآه عمر بن الخطاب في هذا الشأن قبل أن «يشرح الله صدره» لمبادرة صاحبه، وترددوا حتّى في الاسم الذي سيُطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقرّ الأمر على نعتها بـ«المصحف»، أسوةً ـ فيما تقول الأخبار ـ بما عرفه بعضهم عند الحبشة[1]. ثم كان توحيد رواية هذه المدوّنة بقرار سياسي في عهد عثمان حين جمع الناس على مصحف واحد وأحرق المصاحف غير الرسمية خوفاً من أن يختلف المسلمون في كتابهم اختلاف اليهود والنصارى[2]، وفي ولاية

---

(١) انظر مثلاً: السيوطي، **الإتقان**، النوع الثامن عشر: «في جمعه وترتيبه». ويرى الأستاذ محمد الطالبي في درس ألقاه يوم ١٥ ماي/أيار ٢٠٠٠ بكلية الآداب بمنوبة في نطاق كرسي اليونسكو للأديان المقارنة أن القرآن لم يكن مدوناً على الوسائل البدائية التي تشير إليها الأخبار المتداولة، بل كان مكتوباً على الرق بدليل الآيات **«والطور وكتاب مسطور في رقّ منشور»** (الطور ٥٢/ ١ ـ ٣). لكنّ سورة الطور كلها مكّية ولا يمكن أن تدلّ على المصحف بأكمله من جهة، والكتاب المقصود ليس بالمعنى المادي كما سنرى لاحقاً من جهة أخرى.

(٢) يروي ابن أبي داود في كتاب **المصاحف** أنّ عثمان لمّا رُفع إليه «المصحف» قال: «إنّ فيه لحناً وستقيّمه العرب بألسنتها»، طبعة القاهرة، ١٩٣٧، ص٣٢. ويورد سؤال عليّ للثائرين على عثمان: «ما الذي نقمتم؟ قالوا: نقمنا أنّه محا كتاب الله عزّ وجلّ...»، ص٣٦. كما يورد الطبري في **تاريخه** أنّ هؤلاء الثائرين «قالوا: كان القرآن كُتُباً فتركتها إلا واحداً»، طبعة القاهرة، ١٩٧٠، ج٤، ص٣٤٧. ولا شك أنّ مبادرة عثمان ذات دلالة رمزية عميقة، وأنّها لذلك تفسّر النقمة عليه أكثر من استعماله لأقاربه أو غير ذلك من الأسباب التي احتفظت بها الذاكرة الجمعية، مغيّبة السبب الرئيسي.

مروان بن الحكم حين أحرق «مصحف حفصة» ـ زوجة الرسول ـ إثر وفاتها، وبقدر ما يأسف المؤرّخ لفقدانه هذه الوثائق الأصلية من دون رجعة، لا يسعه إلاّ الإقرار بأنّ توحيد المصحف كانت له كذلك آثار إيجابية لا تُنكر، ولولاه لربّما تأخّر اجتماع المسلمين على كتاب واحد مع ما في ذلك من احتمالات الانشقاق والافتراق الأعمق مما حصل في أواخر خلافة عثمان، لا سيما والسلطة السياسية طَرَفٌ في كل الحالات، باعتبار الدولة الإسلامية مدينة في وجودها للدين، منه تستمدّ مشروعيتها وتتأثّر به كما تؤثّر فيه سلباً وإيجاباً.

وأيّاً كان الأمر، فالنتيجة المنطقية التي تفرض نفسها، بناءً على هذا الواقع التاريخي الذي لا يُماري فيه أحد، أنّ «الذكر» الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دُوِّنت في ظرف معيّن وتنتسب إلى قوم بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف في هذا المستوى عن أيّ لغة أخرى. والرسول نفسه لم يَنهَ أصحابه عن تلاوة الآيات التي حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلّها جائزة، في حين كان بعض الصحابة متمسكاً بالطريقة التي سمع النبيّ يتلو بها، متشدداً في وحدة التلاوة، ويرى في تعدّدها تحريفاً لكلام الله[1]. وعندما تحدّى **القرآن** الكافرين بأن

---

(١) انظر في ذلك خبر عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم في **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب أُنزل القرآن على سبعة أحرف، حيث جوّز النبي قراءتيهما. بل كان تجويزه لاستبدال عبد الله بن سعد بن أبي سرح، أحد كتّاب الوحي، «عزيز حكيم» بـ«عليم حكيم»، و«الظالمين» بـ«الكافرين»، وقول الرسول: «نعم، كلّ صواب»، سبباً في ارتياب هذا الكاتب في نبوّته وارتداده. انظر مثلاً: ابن الأثير، **أسد الغابة**، القاهرة، ١٩٧٠، ٢٥٩/٣؛ والبلاذري، **فتوح البلدان**، القاهرة، ١٩٣٢، ص٤٥٩. ويروى أنّ «عبد الله بن مسعود أقرأ =

يأتوا بعشر سور أو حتّى بسورة واحدة من مثله، فليس ذلك لأنّه معجز ببلاغته بقدر ما هو راجع إلى مصدره، إلى أصله الإلهي الذي ليس في متناول عامة البشر ولا يطلع عليه سوى أنبيائه ورُسُله. أجل! لا مراء في أنّ الأسلوب القرآني أسلوب راق متميّز فريد، وما من قارىء أو مستمع له إلاّ شاعرٌ بهذا التفرّد. ولكنّ الآثار الفنّية الراقية، شعراً كانت أو نثراً أو رسوماً أو منحوتات أو روائع موسيقية أو غيرها، كلّ أثر منها معجز بطريقته الفريدة، ولا سبيل إلى الإتيان بمثلها رغم بشريتها. كلّ ما يستطيع المرء أن يقوم به تجاه رائعة من الروائع، إذا ما توافرت له القدرة والمَلَكات الضروريّة، هو أن يحاكيها، والمحاكاة هي دوماً وأبداً انحطاط بالأصل إلى ما دونه. فإذا أتى بمثلها حقاً فهو آتٍ لا محالة بإبداع آخر بعيد عن المحاكاة. أمّا بالنسبة إلى **القرآن**، فمن أين يتوافر للذين تحدّاهم الوحي السلطانُ الذي يتوافر للأنبياء؟ وباستثناء أوائل المعتزلة الذين كان عدد منهم يقول بالصرفة[١] ـ أي أنّ القرآن في حدّ ذاته وباعتباره متميّزاً بأسلوب مخصوص ليس معجزاً للبشر بسبب لغته، بل لأنّ الله صرف قلوب الناس عن الإتيان بمثله ـ فما ذهب إليه مجموع علماء المسلمين من أنّ الإعجاز كامن في الشكل والأسلوب وما يسمّى منذ عبد القاهر الجرجاني بالنظم، يمكن تفسيره بحرصهم على الاستدلال على صدق النبي وعلى محور العقيدة الإسلامية بما يدخل ضمن الحسّي الخاضع للاختبار. أمّا المصدر الإلهي، فلا يمكن الاستدلال عليه بالوسائل

= رجلاً «**إنّ شجرة الزقّوم طعام الأثيم**»، فقال الرجل: «طعام اليتيم»، فردّها عليه، فلم يستقم بها لسانه، فقال: أتستطيع أن تقول «طعام الفاجر»؟ قال: نعم، قال: فافعل»، السيوطي، **الإتقان**، النوع السادس عشر. وعن المرونة التي تميّز الخطاب الديني الشفوي عن المكتوب، انظر: Jack Goody, *La logique de l'écriture*, Paris, 1986, p. 21.

(١) ارجع في هذا المجال إلى: J. Van Ess, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», in: *R. E. I.*, LXVI, Fasc. 2, 1978, pp. 185-194.

العقلية، ولا يملك الإنسان سوى الإيمان به أو إنكاره. وهذا ما من شأنه أن يبطل اختصاص المتكلّمين من أساسه، على نحو ما كان يُمارَس علم الكلام قديماً على الأقل.

ولا بأس من التذكير بهذا الصدد بأنّ ما هو شائع لدى المسلمين بالنسبة إلى **القرآن**، ويجزم الكثيرون أنّه خاصّ به، نظراً إلى حفظه في الصدور وإلى الضمانات التي أحاطت بجمعه وتدوينه، مما لم يحصل عند تدوين رسالتَيْ موسى وعيسى بعد عصرهما بقرون أو بأجيال، شائع أيضاً لدى اليهود، والأرثوذكس منهم على وجه التحديد، فيما يتعلق بـ **التوراة**، رغم دلالة الحفريات التي أُجريت في فلسطين والدراسات التاريخية الجادّة على أنّ الأحداث التي ترويها ليس لها أساس تاريخي وإنّما هي بناء «إيديولوجي» متأخّر قام به اليهود عندما سباهم نبوخذنصر إلى بابل في القرن السادس ق.م، فانفتحت آفاقهم على عوالم أغنى من عالمهم الضيّق، وخصوصاً إثر رجوعهم من هذا السبي، واستعملوا في وضعهم لنصوصهم الدينية «أساطير التأسيس» الشائعة في المنطقة كلها[١]. فيتمسك هؤلاء اليهود بجزئيات الطقوس والتحريمات الواردة في أسفار **التوراة** وتفاسير الأحبار. وكان كذلك شائعاً لدى المسيحيين وفي تعاليم الكنيسة الرسمية إلى عهد قريب، وما زال منهم ـ من البروتستانت الأصوليين بالخصوص ـ من يعتقد أنّ كلّ التفاصيل التي يشتمل عليها **الكتاب المقدّس** صحيحة في حرفيّتها، من أصل الإنسان (هم يتشبّثون بأنّ الإنسان الأوّل ـ آدم ـ ظهر منذ بضعة آلاف من السنين لا منذ خمسة ملايين سنة كما يدلّ على ذلك العلم الحديث)[٢]، وتاريخ

---

(١) انظر على سبيل المثال: Ze'ev Herzog, «Deconstructing the Walls of Jericho», in *Ha'aretz*, 19/10/1999, pp. 1-8. وقد بيّنت فرانسواز سميث فلورنتين Françoise Smyth Florentin هذا الأمر في مختلف دراساتها.

(٢) وهم بالطبع يرفضون، مثل جهلة المسلمين، مبدأ التطوّر، هذا الذي يقول عنه =

العالم إلى أبسط القواعد السلوكية.

كما يكثر حصول الالتباس في معنى «الكتاب»، ويذهب في ظنّ العديد من الناس أنّ المقصود به هو المعنى الشائع لما رُسم بالخط على الصخر أو العظم أو البَردي أو الرقّ أو الكاغد ونحو ذلك من المرتكزات المادية. ولكنّ **القرآن** لا يشير البتّة إلى هذا المعنى عندما يتحدّث عن الكتاب مطلقاً أو عن الكتاب المسطور وكتاب الله وأمّ الكتاب والكتاب الذي أُنزل على محمد أو على غيره من الأنبياء والرُسُل، وعن «الكُتُب القيّمة» التي في «الصحف المطهّرة» التي يتلوها الرسول[1]، وعن «أهل الكتاب». في هذه الاستعمالات كلّها ليس المقصود بالكتاب شيئاً مادّياً يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما ويغلقه ويضعه في خزانة أو على رفّ، بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر، يحثّهم فيه على البرّ بكلّ وجوهه ويرشدهم إلى ما فيه خير حياتهم ومعادهم. ولا أدلّ على ذلك من أنّ الوحي يستعمل هذا المصطلح والنبيّ لمّا يتلقَّ القرآن كلّه، وقد نزل منجّماً على فترات قد تطول وقد تقصر، كماهو معروف. فلا ننسَ أنّ دور الكتابة والقراءة ووظيفتهما يختلفان باختلاف العصور والمجتمعات، وأنّ القراءة عند العرب ـ كما عند اليونان القدامى وغيرهم ـ كانت عملية شفوية وعلنية، يتكلّم أحدهم ويستمع إليه الآخرون ويناقشونه في غياب مرتكز مادي يسير التناول، لن يتوافر إلاّ

= أحد كبار العلماء المعاصرين: «Il faut admettre que tous les animaux existant aujourd'hui sur cette terre descendent d'un même organisme ayant vécu il y a six cents millions d'années et possédant déjà cette batterie de gènes», François Jacob, «Les surprises du "bricolage moléculaire"», in: *Le Monde*, 4/1/2000, p. 14.

(١) سورة البيّنة ٩٨/ ٢ ـ ٣. وانظر كذلك سورة عبس ٨٠/ ١١ ـ ١٦: **«كلا إنّها تذكرة. فمن شاء ذكره. في صحف مكرّمة. مرفوعة مطهّرة. بأيدي سفرة. كرام بررة»**.

في القرن الثاني الهجري عندما عُرفت صناعة الكاغد أو الورق عن طريق الصين وشاع الكتاب بمعناه المادي المألوف، بالإضافة إلى أنّ الخط العربي الخالي في العهد النبوي من النقط والحركات لم يكن يسمح باعتماد المكتوب المرسوم على وعاء ما. وإنّه لمن التجاوز على كل حال أن يدّعي أحد أنّ **القرآن** هو وحده كتاب الله، فما هو في منطق الوحي سوى «النسخة» التي روعيت فيها أحوال الناس في عهد محمّد، بحسب أُطرهم الذهنية في ذلك العصر.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الكلام الإلهي. إنّ كلّ الذين لهم أدنى اطلاع على تاريخ الفكر الإسلامي يعرفون المعارك الطاحنة التي دارت في العصر العبّاسي بين المتكلّمين والفقهاء والمحدّثين، واقتحمتها السلطة السياسية في القرن الثالث الهجري بالخصوص، في عهد المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، ثم في القرن الخامس الهجري في عهد القادر، لتغليب فريق على آخر، بحسب ما رأته من مصلحتها، حول «خلق القرآن» وهل إنّه، بصفته كلام الله، مخلوق أو غير مخلوق[1]، والتمييز الذي استقرّ مع الأشاعرة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي. ذلك أنّ المسلمين آنذاك أدركوا صعوبة إثبات المصدر الإلهي للرسالة المحمّدية من دون الوقوع في «التجسيم» أو «التشبيه»، ولكنّهم لم يراعوا في هذا المستوى اضطرار الوحي إلى استعمال مفاهيم بشرية للدلالة على الحقائق المتعالية، تلك التي يشير **القرآن** نفسه إلى أنّها لا يمكن أن تدخل تحت الحصر، وبالأحرى أن يشملها وعاء مادّي، أيّاً كان ذلك الوعاء: **«قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد**

(١) انظر في هذا الصدد: W. Madelung, The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran», in: *Orientalia Hispanica*. sive studia F. M. Pareja..., Brill, 1974, Vol. 1, pp. 504-525؛ وكذلك: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمّان، ١٩٨٩.

كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً» (الكهف ١٨/ ١٠٩)[١]، كما لم يراعوا أنّ المقصود بـ **القرآن** ليس ذلك الخطاب الذي يصدر عن محمّد فحسب، بل هو أساساً المحتوى الذي أراد الله تبليغه ويصفه بقوله: «**إنّه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهّرون. تنزيل من ربّ العالمين**» (الواقعة ٥٦/ ٧٧ ـ ٨٠). فكان «قياس الغائب على الشاهد» هو الذي أوقعهم، هنا كما في مناسبات عديدة، في إسقاط البشري على المتعالي وإخضاعه قسراً لمقولاته المحدودة بالضرورة، وفي الوقوع في شكل من أشكال التجسيد، بالإضافة إلى عوامل أخرى سنقف عندها في حينه.

ولتجنّب المآزق التي يُوقع فيها الخلط بين الحقائق الغيبية المجرّدة المتعالية والحقائق البشرية الملموسة المحايثة، واعتبار ما هو صالح لهذه صالحاً برمّته لتلك، يحسن بنا أن لا نغفل عن الأسلوب الذي توخّاه الوحي والذي يقوم على الرمز والمجاز والاستعارة والإشارة والتلميح وضرب الأمثال، حتّى يستوعب الإنسان المراد منه ويعمل على الاستجابة له. كما يحسن بنا أن لا نغترّ بخصائص الخطاب الميثي، فنأخذها على أنّها تنتمي إلى الخطاب المفهومي وتتماهى معه تماهياً كاملاً، على غرار ما دأب عليه مفسّرو النص القرآني حين سعوا إلى تفصيل ما هو مجمل، وتعيين المشار إليه، وترجمة الرمز عموماً إلى وقائع تاريخية حسّية. ويحسن بنا بالخصوص أن نضع نصب أعيننا باستمرار لا الأوامر والنواهي الظرفية التي تُراعَى فيها مقتضيات البيئة والزمان والمكان وملابسات الدعوة، بل الغايات والأهداف والمقاصد

---

(١) قارن بالقول الذي أورده الفيلسوف ليفيناس E. Lévinas لأحد الأحبار اليهود: «لو كانت كل البحور مداداً وكل الغدران مزروعة أقلاماً، ولو كانت السماء والأرض قراطيس، ولو كان كل البشر يمارسون فنّ الكتابة، لما استنفدوا **التوراة** التي حفظتها، بينما لا ينقص من **التوراة** ذاتها إلا قدر ما تحمله ريشة القلم المغموس في البحر» E. Lévinas, *Difficile liberté*, 2e éd., Paris, 1976, p. 48.

الكامنة من ورائها. وليست ملاحظة الاختلاف بين هذه الأوامر والنواهي التي هي من قبيل الإرشاد والتوجيه أمراً جديداً. فقد سعى القدماء إلى تجاوز ما رأوه اختلافاً أو تناقضاً مستنجدين بمفهوم النسخ. إلاّ أنّ الأخذ بهذا المفهوم لا معنى له إلاّ إذا دلّ ـ خلافاً لما قرّره الأصوليّون ـ على ضرورة مراعاة الأحوال المستجدّة زمن الوحي وبعد زمن الوحي.

إنّ هذه المسألة محورية من كل جوانبها، فكان حلّها في اتجاه الأخذ بحرفية النصّ هو الذي ارتضاه المسلمون منذ القرن الثاني الهجري الذي هو عصر ظهور الفقه مشغلاً أساسياً لدى العلماء على الأقلّ، وعصر اهتمام الدولة بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس ديني، وكذلك عصر التدوين. وبصرف النظر عمّا في هذه العمليّة من تغليب لآية على أخرى، ومن تعسّف أحياناً وتأويل مخصوص دائماً، وعن أنّ ركيزة ما يسمّيه الفقهاء بـ«الأحكام» هي أحاديث الآحاد والأعراف السائدة والسوابق المأثورة، أكثر مما هي الآيات القرآنية، فإنّ المسلمين تصوّروها من مستلزمات الدين طيلة قرون عديدة، فلم تأخذ في فقدان صبغة البداهة إلاّ في العصر الحديث تحت وطأة التغيّرات العميقة المتلاحقة المتسارعة التي عرفتها المجتمعات الإسلامية.

ويمكننا ردّ المواقف الحديثة في شأنها إلى أربعة اتجاهات كبرى:

١ ـ الموقف الذي يدافع عنه في الأغلب علماء الدين من الذين تلقّوا تكويناً تقليدياً، وهو امتداد للحلّ الذي تبنّاه المسلمون قبل حدوث تلك التغيّرات. ويتميّز في الجملة بالمحافظة على المنظومة الموروثة في المستوى النظري والقبول ـ الضمني ـ بخرقها في المستوى العملي التطبيقي، نظراً إلى أنّهم يرون ضرورة الطاعة لـ«وليّ الأمر» ولو كان ظالماً، والامتثال تبعاً لذلك للقانون الوضعي الذي يسنّه والذي ليست له بالفقه إلا صلة واهية أو معدومة. وهؤلاء العلماء، إذ يتشبثون بالمنظومة الفقهية الموروثة، يغفلون عن الوظيفة التي أدّتها في إبّانها، وعن أنّ

الأوضاع المستجدّة ورهانات الحاضر ليست هي نفسها أوضاع الماضي ورهاناته. فكثير منهم إنّما يُدافع عن مصالح ذاتية وفئوية لعلّها مشروعة، إلاّ أنّ الدين يصبح عندئذ غطاءً لها أكثر من أن يكون الدفاع عنه هو المحرّك الرئيسي لمن ينصّبون أنفسهم ناطقين باسمه؛

٢ ـ موقف السلفية الجديدة وعدد من المفكّرين الواعين بضرورة تجاوز الحلّ التقليدي. وهم لا ينكرون البُعد التشريعي في **القرآن**، ولكنهم يرون أنّ الأحكام والتشريعات الواردة فيه في ميدان المعاملات قابلة للتطوير متى تغيّرت المعطيات التي أحاطت بإقرارها. وهو ما دافع عنه أكثر زعماء «الإصلاح» منذ محمد عبده، على غرار الحدّاد وابن باديس وعلاّل الفاسي. إلاّ أنّ هذا الموقف التوفيقي الذي كان يتّسم ببعض الجرأة منذ قرن، وإنْ مثّل تقدّماً لا يُنكر بالنسبة إلى ما يُدافع عنه الشيوخ المقلّدون، ليس من شأنه أن يحلّ المشكل حلاً جذرياً، لأنّه لا يستند إلى قاعدة نظرية صلبة، فقلّ أنصاره وهمّشه التيّار الأصولي؛

٣ ـ أمّا الحركات الإسلاموية المعاصرة، فهي ترى أن لا سبيل إلى التسليم بابتعاد النص عن الواقع، وأنّه ينبغي تغيير هذا الواقع والرجوع به إلى عهد السلف الصالح، لا تطويع النصّ له، حتّى تعود هذه المواءمة. ومن أبرز ما يميّز موقفها طوباويّته ولاتاريخيته، وإنْ كان أكثر تماسكاً من حيث منطقه الداخلي. ولذا استقطب الشبّان والفئات المسحوقة والقلقة، ضحايا التحديث المنقوص، ولكنّه افتقر دوماً إلى منظّرين أكفاء وشاع في صفوفه الدُعاة لا العلماء؛

٤ ـ وينفرد محمود محمد طه بموقف جريء عبّر عنه في كتابه **الرسالة الثانية من الإسلام**[1] ودفع حياته ثمناً له. ويتمثّل في أنّ الرسالة المحمدية كانت رسالة عامة إلى البشر في العهد المكّي، وأنّها كانت

(١) نُشر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٦٧ في السودان، من دون ذكر مكان الطبع، ثم تتالت طبعاته خالية من أي ذكر للتواريخ.

رسالة خاصة بمعاصري النبيّ في الفترة المدنيّة. ولذا يتعيّن في نظره طرح ما في الرسالة الخاصة من أحكام كانت مناسبة لأوضاع الناس في بداية القرن السابع الميلادي ولم تعد ملائمة لأوضاعهم في النصف الثاني من القرن العشرين، والعودة إلى الرسالة العامة التي تبقى صالحة مهما تغيّرت الظروف[1].

إنّ لكلّ موقف من هذه المواقف مبرّراته، وقد تكون له وجاهته بحسب زاوية النظر التي ينظر إليه منها. وهي مواقف تغلب عليها الغاية النفعيّة المباشرة، وتستعجل كلّها العثور على سبيل للخروج بالمسلمين من حالة الوهن الحضاري والتخلّف التي هم فيها، فتواجه القضيّة من دون أداة نظرية مُناسبة، أو هي بالأحرى ما زالت واقعة في براثن التفكير الثنوي ولم ترتقِ إلى مستوى المقاربة الجدلية، فبقيت نظرتها إلى التاريخ نظرة سكونية وغاب من أفقها المنظور الدِيناميكي. وإذا كان موقف العلماء التقليديين بادي الضعف، إذ هو لا يوفّر حلاً منسجماً، وكان الموقف الإسلاموي طوباوياً ليست له أيّة حظوظ في النجاح دون الحكم على المجتمعات الإسلامية بالخروج من التاريخ وهو يسير في اتجاه التعقيد لا في اتجاه البساطة التي طبعت المجتمع الإسلامي الأوّل، وفي اتجاه ترسيخ القيم التي أتى بها عصر الأنوار لا في اتجاه التنكّر لها، فإنّ موقفَيْ كلّ من الإصلاحيين ومحمود طه يلتقيان، رغم ما بينهما من فروق، في الأخذ ببعضٍ من الرسالة المحمدية وترك البعض الآخر أو تأويله، من دون أي ضمان فعلي بأنّ تأويلاً ما أفضل من غيره مما يخالفه أو يناقضه.

(١) لقد قمنا بتحليل هذه المواقف في كتابنا: **الإسلام والحداثة**، تونس، ١٩٩٠.

الفصل الرابع

قضيّة التشريع

وإذا كان الأمر على هذا النحو، وما نحسبه إلاّ كذلك، فإنّه يحتّم علينا البحث عن حلّ جذريّ لهذه المعضلة من شأنه أن يصالح المسلم المعاصر مع دينه، فيتجاوز الحلول الترميقية والتوفيقية الزائفة، ويتخلّص من الازدواجية التي تعوق الإبداع وتحول دون أخذ زمام المبادرة وحتّى ركوب مركب المغامرة. من هنا كان لا بدّ لنا من الاهتمام بالجانب التشريعي في **القرآن**، وهو الجانب الذي عليه مدار الجدل والخصام أكثر من غيره. وأوّل ما تجدر ملاحظته في هذا النطاق أنّ الوحي لا يتحدّث البتّة عن «شريعة» بمعنى القانون الإلهي، بل يستعملها بمعنى الطريق[١]. فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه[٢]، فهو من هذه الناحية مُلزِم. أمّا تفاصيل السلوك في هذا الاتجاه فمنها مقدار ضئيل دلّ عليه، وهو بمثابة الحلول الظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين، وذلك ما يفسّر الاختلاف بينها مراعاة للأحوال المختلفة، ولكنّه ترك النصيب الأوفر من دون تنصيص، سواء منه ما تعلّق بشتّى مظاهر الحياة في تلك الفترة أو ما عساه يطرأ بعدها.

---

(١) **«ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها»** (الجاثية ١٨/٤٥).

(٢) هو ما عبّر عنه محمد الطالبي بـ«السهم الموجّه»، انظر بالخصوص كتابه: **عيال الله**، تونس، ١٩٩٢.

إنّ هذه التوجيهات ذات الصبغة التربوية والأخلاقية أساساً موجودة منذ الفترة المكّية، وإنْ كانت تخصّ العبادات في المقام الأوّل، ولا يمكن فصلها عن الأغراض الرئيسية التي اهتمّ بها الوحي في تلك الفترة، أي التوحيد والبعث والجزاء ورسالات الأنبياء. أليس الأمر بإقامة الصلاة، وبالصدقة وإيتاء الزكاة، وبعمل الصالحات، وبالتواصي بالحقّ والصبر والمرحمة، وبالإحسان والاستقامة، وبالتقوى والشكر، وبرعاية الأمانة وحفظ العهد، وبصون الفروج، وبفكّ الرقاب، وبإطعام اليتيم والمسكين والأسير، وبإيتاء ذي القربى وابن السبيل حقّهما، أليس كلّ ذلك ممّا اهتمّ به الوحي في الفترة المكّية، مثلما نهى عن القتل، وعن الظلم والاعتداء، والطغيان والاستكبار، وكبائر الإثم والفواحش، والفسق والزنا، والكذب والنميمة، والتبذير والبخل، وحبّ المال والتطفيف، والمنّ والهمز واللمز، ونهر السائل وقهر اليتيم.. إلخ! إنّها كلّها بمثابة المعالم على السبيل التي ينبغي على المسلم أن يسلكها، لا فرق بينها وبين ما يتعلّق بالصوم والحجّ والقِبلة والجهاد في سبيل الله والنكاح والطلاق والسرقة، وغيرها من التوجيهات التي اهتمّ بها الوحي في الفترة المدنيّة.

وكما أنّه لا يجوز في نظرنا الفصل بين الرسالتين المكّية والمدنيّة، على غرار ما دعا إليه محمود طه، لا يجوز فصل ما يُسمّى خطأً بـ«آيات الأحكام» بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النصّ القرآني، كما لم ينفك الفقهاء يفعلون قديماً وحديثاً. فـ«الأحكام» مصطلح فقهي يدلّ - في ترتيب تنازلي - على الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور، وهذه التمييزات لا أساس لها في الرسالة. الرسالة المحمدية تهتمّ بما هو خير وما هو شرّ في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعيّن على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتمّ ذلك الاستنباط على أساس

سليم بالتمسّك بحرفيّتها في نوع من عبادة النصّ، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتّى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحَكَم الأوّل والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي.

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا المنهج في القراءة هو الكفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين. واعتباراً للغاية الكامنة وراء حديث **القرآن** عن آدم وحوّاء وعن إبليس والجنّ والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كلّ هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً، لا حقائق تاريخية، مثلما لا يضيره أن لا يرى فيما فُرض من تفاصيل العبادات والمعاملات ـ متى وُجدت، وهي قليلة جداً ـ سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة في طُرُق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها، دون غيرها من البيئات ولا سيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها.

فإذا غضضنا النظر عن الإنتاج الفقهي الضخم الذي استنفد طاقة أجيال وأجيال من العلماء، وعدنا إلى ما في **القرآن** من حثّ متواصل على الصلاة، للاحظنا أنّه تعمّد عدم التنصيص على عدد الصلوات وكيفيّاتها، بدءاً بالنيّة والطهارة والوضوء إلى الإقامة فالتكبير وقراءة الفاتحة وسورة أو آية أو مجموعة آيات والركوع والسجود والتحيّة، مع اختلاف عدد الركعات من صلاة إلى أخرى وتفاوت بين ما ينبغي على الإمام وما ينبغي على المأموم في حالة الصلاة جماعة.. إلخ[1]. ومن الواضح أنّ الأخبار المروية عن ظروف تحديد الصلوات المفروضة عند المعراج، وتلك المساومة الشهيرة بين الله والرسول والتي آلت، بإيعاز من موسى، إلى

---

(١) الحالة الوحيدة التي فيها بعض التفصيل تتعلق بصلاة الخوف في سورة النساء ٤/١٠١ ـ ١٠٢، ورغم ذلك فقد كان أبو حنيفة يرى أن للمسلمين ألا يصلّوا إذا التحم القتال واشتدّ الخوف، ويؤخّروا الصلاة إلى أن يقدروا.

تخفيض عددها من خمسين صلاة في اليوم إلى خمس، إنما تنتمي إلى الذهنية الأسطورية وليست جديرة بأيّة ثقة. والمهمّ أنّ النبيّ كان يؤدّي صلاته على نحو معيّن، فكان المسلمون يقتدون به[١]، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرّون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو، على فرض أنّه كان فعلاً موحّداً ولم يطرأ عليه أيّ تغيير أثناء فترة الدعوة، وإلاّ كان سكّان شمال الكرة الأرضية، حيث يطول النهار صيفاً حتّى لا يكاد يوجد ليل ويقصر شتاء حتّى لا يكاد يوجد سوى الليل، غير معنيين برسالة محمّد كالذين يعيشون في المناطق المعتدلة التي لا فرق فيها كبير بين طول النهار صيفاً وشتاءً، وكذلك الذين يعيشون في المجتمعات الصناعية حيث تفرض مقتضيات الآلة أنساقاً في الحياة والعمل لا صلة لها بأنساق الحياة والعمل في المجتمعات الرعوية والزراعية والتجارية، وبصفة أعمّ كلّ مَن بعُدت أنماط حياتهم المعقّدة عن بساطة أنماط الحياة التقليدية[٢].

---

(١) سجّل الرازي رغم ذلك اختلافَ الصحابة في أمور يفترض أنهم رأوا النبي يقوم بها أكثر من مرّة: «فالصحابة مع شدّة عنايتهم بأمر الدين واجتهادهم في ضبط أحواله عجزوا عن ضبط الأمور التي شاهدوها كل يوم خمس مرّات، وهو كون الإقامة فرادى أو مثنّاة، والجهر بالقراءة، ورفع اليدين»، **المحصول**، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج١، ص٢١٤؛ «إنّ إفراد الإقامة وتثنيتها من أظهر الأمور وأجلاها، ثمّ إنّ ذلك لم ينقل بالتواتر. وثانيها القول في هيآت الصلاة من رفع اليدين والجهر بالتسمية، كل ذلك أمور ظاهرة مع أنّها لم تنقل نقلاً متواتراً»، م.ن، ج٤، ص٢٩٣.

(٢) تكفي نظرة سريعة على ما عجّت به الموسوعات الفقهية في كل المذاهب لإدراك البون الشاسع بين التفاصيل المدرجة فيها من جهة ومجرّد حثّ **القرآن** على إقامة الصلاة من جهة أخرى. ورغم ذلك فلا تتعلق تلك التفاصيل إلا بما يمكن القيام به في صنف واحد من المجتمعات زال الآن أو هو في طريق الزوال، من حيث طُرق العيش وأنماط الإنتاج التي يتميّز بها.

وإنّ ما يسع المؤرّخ ردّه إلى أساليب في التعبّد كانت معروفة زمن الوحي وما قبله، مثل الوضوء ـ الموجود عند اليهود وإنْ بطريقة أخرى ـ، وإقامة الصلاة ـ الممارسة في الكنيسة السريانية ـ، والسجود والركوع[(١)]، لا يقوّض في شيء صلاحية الأمر الإلهي وحاجة المؤمن إلى الاعتكاف والتأمّل ومحاورة الذات والدخول بين الحين والآخر في وضع خاشع يُحاسب فيه نفسه وينقطع عن المشاغل العادية. ولا يُفهمنّ عنّا أنّنا بهذا ننكر الصلوات الخمس وصلاة الجمعة أو الصلوات الأخرى في العيدين والجنازة وغيرها، فهي تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على نحو ما رسّخته السُنّة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة. إلاّ أنّ أصنافاً أخرى من الناس، ممّن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزّقاً بين الواقع والمنشود، ألا يحقّ لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرّره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟!

والأمر نفسه ينطبق على الزكاة، إذْ لم يحدّد القرآن مقاديرها ولا قصَد تعيين كل ما ينبغي أن تؤدّى عنه، بينما يبقى المبدأ صالحاً على الإطلاق ويدلّ على وجوب التضامن بين الأغنياء والفقراء. أمّا الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي وعند وجوه إنفاقها، فلا يدلّ على أقلّ من ضيق الأفق ومن تجاهل المقصد منها، كما يدلّ على عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثّلت تقدّماً لا يُنكر بالنسبة إلى أوجه التكرّم والإنعام القديمة، ولعلّها أقرب إلى روح الرسالة التي تعتبر أن للفقراء حقوقاً في أموال الأغنياء[(٢)]. وهي صيغ

---

(١) يبقى العمل الكلاسيكي حول الموضوع كتاب هيلر Friedrich Heiler المُترجم إلى الإنجليزية بعنوان *Prayer, A Study in the History and Psychology of Religion,* Oxford Univ. Press, 1932، وإن كان منظوره مسيحياً بالأساس.

(٢) كان الدكتور محمود صدقي أوّل من أثار هذه المسألة في العصر الحديث، =

تطوّرت مواردها وطرق جمعها وصرفها، تحفظ ماء وجه المحتاج وتتيح له خدمات لم تكن داخلة ضمن دائرة اهتمام الناس في الحضارات القديمة وأصبحت اليوم من حقوق الإنسان بأجيالها المتعاقبة، مثل الحق في التعليم والشغل والسكن والعناية الصحية وغيرها.

وقد بيّنا في عمل سابق[1] أنّ صوم رمضان ممّا حثّ عليه **القرآن** بصيغ مختلفة: «**كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم**» (البقرة ٢/ ١٨٣)؛ «**وأن تصوموا خير لكم**» (٢/ ١٨٤)؛ «**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**» (٢/ ١٨٥)، إلاّ أنّه ترك الباب مفتوحاً لعدم صومه والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين، فلم يتمّ تأويل الآيات المتعلّقة به، وخاصة قوله «**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**» و«**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**» (٢/ ١٨٤ ـ ١٨٥) في اتجاه رفض إمكانية التعويض عن الصوم بالإطعام إلا بعد وفاة الرسول، بينما كان الأمر مقبولاً في حياته. ولكنّ المسلمين المعاصرين يتحرّجون من التعامل المباشر مع النصّ القرآني، وما زالوا يقرؤونه من خلال إنتاج الفقهاء والمفسّرين في العصور الخوالي. فلا عجب أن نرى الكثير منهم يقعون غالباً في أحد محظورين: إمّا الخضوع للرقابة الاجتماعية من دون اقتناع والتظاهر بالصوم نفاقاً ـ وليس هذا بالتأكيد الهدف الذي سُنّت من أجله هذه العبادة ـ، وإمّا اللجوء إلى الحيل الفقهية من قبيل تلك الفتاوى التي يرى أصحابها أنّ على الذين يعيشون في المناطق الواقعة شمال خطّ عرض معيّن (خط العرض ٤٥) أو جنوبه أن يصوموا بحسب التوقيت في ذلك الخط، من دون مراعاة أوقات

= بالنسبة إلى الصلاة والزكاة. انظر مقاله: «الإسلام هو القرآن وحده»، **مجلة المنار**، العدد ٩، ١٩٠٦، ص ص٥١٥ ـ ٥٢٥.

(١) حول الآيات ١٨٣ ـ ١٨٧ من سورة البقرة، ونُشر ضمن كتاب **بحوث مهداة إلى محمد الطالبي**، تونس، ١٩٩٣، وقد أعيد نشره في **لبنات**، م.س.

طلوع الشمس وغروبها[1].

ومن المعلوم، من جهة أخرى، أنّ الحجّ هو من الطقوس التي كانت تُمارسها العرب قبل الإسلام، فتبنّاها الإسلام وأضفى عليها معنى جديداً منسجماً مع التوحيد. ومع ذلك، لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم، ونقصد بالخصوص ما فيها من رجم للشياطين ومن هَدي. إنّنا لا ننكر ما تمثّله عملية الرجم من تفريغ للمكبوت ومن تصريف للعنف في اتجاه بريء، ولعلّ الإنسان محتاج إلى ذلك احتياجاً دائماً. ولكن هل ينبغي أن يتبرّم المسلم المعاصر بالرجم ويقوم به رغم ذلك؟ ألا يحق له في هذه الحال أن يغلّب الصدق مع النفس على مجاراة ما ليس مقتنعاً به تمام الاقتناع؟

لم نتعمّد إثارة القضايا المتعلقة بـ«أركان الإسلام» و«شرائعه» من باب استفزاز الشعور الديني، وقد أكّدنا أنّ من يرى ضرورة الالتزام بطرق الأداء التي أقرّها الفقهاء يتعيّن عليه القيام بما يراه واجباً، فليس لنا ولا لغيرنا أن يُقلّل من شأن «الانفعال» émotion الذاتي الخاص الملازم لأنماط العبادة في كل دين، ولا نظنّ أنّ هذه الأنماط قابلة للتغيير والتطوّر بسهولة، وبإرادة فرد أو أفراد، أو أنّ ذلك أمر مرغوب فيه باطّراد. ولكنّنا لاحظنا في الواقع المعيش ابتعاداً متزايداً عن ممارسة هذه الأركان جملةً وتفصيلاً، لا من باب إنكارها في حدّ ذاتها وإنما

---

(١) «M. Hamidullah, «Le musulman dans le milieu occidental...»، ضمن كتاب: *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Paris, Payot, 1966, pp. 200-205.
والمسلمون الذين يعيشون اليوم في هذه المناطق ليسوا أفراداً قليلين بل يُعدّون بالملايين في شمال أوروبا وأمريكا بالخصوص، من المهاجرين أساساً وممن دخلوا في الإسلام من أبناء تلك المناطق، وهم لا شكّ أكثر عدداً من جيل المسلمين الذين عاصروا الرسول.

لأنّ ظروف الحياة تغيّرت تغيّراً شاسعاً أبعدها عن ظروف الآباء والأجداد. إنّ التصريح بالمشكل والبحث له عن حلول مُرضية لا يعني خلق ذلك المشكل أو الصيد في المياه العكرة. لقد كرّر الغزالي في **إحياء علوم الدين** عبارة «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ»، وهي قاعدة حريّ بالمسلمين أن يأخذوا بها لردم الفجوة بين الدين والحياة، ولكسر التقليد الأعمى من دون برهان ولا دليل. ولا مراء في أنّ الكفّ عن الكذب مطلب ديني وشرط للتوازن النفسي في الآن نفسه، ولكنّ من لا يكذب يجب أن يكون قادراً عن التعبير عمّا في قرارة نفسه من دون أن يصيبه سوء وأن يُفرد إفراد البعير الأجرب، وذلك لا يكون إلاّ متى احتُرمت الحرية شرطاً غير قابل للمساومة بأيّ تعلّة.

وإذا كان الشأن في العبادات ما قدّمنا، فإنّ ما ورد في **القرآن** من أوامر ونواه اقتضتها ظروف المجتمع الإسلامي زمن الدعوة يمثّل لا محالة مشكلاً أقل حدّة. وحلّه لا يصحّ إلاّ على أساس التعامل مع **القرآن** على أنّه كلّ متكامل لا يجوز فصل عدد محدود من آياته عن البقيّة، وعلى أساس اعتبار المقصد الذي رمى إليه في كلّ حالة، والوعي بالأسباب التي دعت المسلمين في الماضي إلى أن يؤوّلوه تأويلاً مخصوصاً، وإلى الاقتصار في تدبّر **القرآن** على ما دون العُشُر من مجمل آياته المُرْبية على ستة آلاف، دون اعتبار لما فيها من تكرار ولكون نسبةٍ هامة منها جاءت على سبيل الإخبار وليست لها أية صبغة إنشائية[١]. وإنّ ما جاء في **القرآن** لا يمثّل على كل حال إلاّ جزءاً ضئيلاً من الأحكام التي نصّ عليها الفقهاء وظنّوا أنهم استنبطوها بطرق قطعية، فمراعاة تغيّر الأحوال في شأنها أوكد لا محالة، مثل التفاصيل المتعلّقة بآداب السلوك، وتحديد القصاص في

---

(١) يكفي في هذا الشأن النظر في التفاسير التي اهتمّت بـ«آيات الأحكام» دون غيرها، مثل **أحكام القرآن** للجصّاص وللكيا الهراسي ولابن العربي، وحتّى **الجامع لأحكام القرآن** للقرطبي.

الجوارح على أساس ما هو موجود عند اليهود، وتحريم الصور الذي كان له مبرّر لقرب العهد بعبادة الأوثان والأصنام ولم يعد له اليوم مجال في ظل حضارة الصورة بمختلف أنواعها، في السينما والتلفزة والجرائد والمجلات ووسائل التعليم.. وما إلى ذلك.

ولئن لم تعدْ مسألة الاسترقاق مطروحة في عصرنا أو تكاد، بينما لم يأمر القرآن بإزالته رغم حثّه على تحرير العبيد وتعديد المناسبات التي تؤدّي إلى القضاء على هذه الظاهرة المُنافية للكرامة البشرية، فإنّ مسائل أخرى لم تُفضّ بعدُ وتقتضي الحلّ العاجل، بما أنّها ما زالت تقلق الضمير الديني وتترتّب عنها خصومات وعداوات ومآس عديدة قد تصل إلى إراقة الدماء وإزهاق الأرواح البريئة. ونذكر منها المسائل التالية: الردّة والقصاص بالقتل والسرقة والربا وعلاقة الدين بالدولة وتنظيم الأسرة.

ونبدأ بالردّة لأنّ **القرآن** خلو من الإشارة ولو من بعيد إلى أيّ عقاب دنيوي يسلّط على المرتدّ، وإنّما نصّ على جزاء أخروي ليس لأحد من البشر أن يتولاّه. والغريب رغم ذلك أنّ عديد المسلمين، بمن فيهم المحسوبون على العلماء، يظنّون أنّه من الأوامر الدينية لمجرّد ورود حديث ضعيف في شأنه: «من بدّل دينه فاقتلوه»، واستناداً إلى سلوك أبي بكر في قتاله لمن وُصفوا بـ«أهل الردة». والغريب كذلك أن تُغلَّب مقتضيات الاجتماع بحسب الأنماط القديمة على مبدأ الحرية الدينية الأساسي الذي جاءت به الرسالة المحمدية، والذي لا يحتمل أيّ شذوذ أو احتراز[1]، فيُخاف إن لم يُسلّط على المرتدّ «حدّ» القتل أن يوهم ذلك

---

(١) ارجع بالخصوص إلى: آمال القرامي، **قضية الردة في الفكر الإسلامي** (شهادة التعمّق في البحث DRA بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٣). كما أنّ الأطروحة المركزية لكتاب محمد الشرفي: M. Charfi, *Islam et liberté*, Paris, 1999، هي عدم التطابق الجوهري بين الفقه والحرية في هذه المسألة كما في العديد من المسائل الأخرى.

ضعاف النفوس بأنّ الذي خرج من الإسلام قد جرّبه ورأى أنّه غير صالح فينسلخون منه مثله ويقلّ بذلك عدد المسلمين! وكأنّ العبرة بظاهر الأعمال لا بالاقتناع والإيمان عن طواعية واختيار. ولكنّ هذه الغرابة ظاهرية فحسب لأنّ مآل كل رسالة نبوية إلى التأويل الذي ينحرف بها في أحيان عديدة عن أهدافها تحت وطأة الإكراهات التاريخية ـ الاجتماعية، وقد يصل إلى مناقضتها من حيث يظنّ أنّه وفيّ لها(١).

أمّا فيما يخص القصاص بالقتل فلا يخفى أنّ قتل النفس البشرية جريمة تُعاقب عليها بحقّ كلّ القوانين، بقطع النظر عن مصدرها. ولئن نصّ **القرآن** على أنّ جزاء القاتل هو القتل، فقد حصره في القاتل دون غيره ممّن كان يُلحق به مثل أقاربه، من جهة، وترَكَ الباب مفتوحاً، من جهة ثانية، في وجه العفو والصفح من قِبَل أولياء المقتول. وفي هذا إقرار لمبدأ العقوبة الشخصية دون الجماعية، وتجاوز للتطبيق الآلي لهذه العقوبة، على نقيض ما قرّره الفقهاء فيما بعد. ويدلّ بالخصوص على أنّ القصاص بطريقة معيّنة ليس مقصوداً لذاته بل لما تتطلّبه الحياة في أبسط معانيها، وأنّ تعويض عقوبة الإعدام في هذه الحالة، بالسجن أو غيره، لا يتنافى والمبدأ القرآني العام. وكما أنّ الدولة العصرية هي التي تستأثر وحدها بممارسة العنف المشروع وإنزال العقاب أيّاً كان على أصناف المجرمين، بعدما كان يحقّ لوليّ المقتول أو المظلوم عموماً أن يباشر بنفسه هذا العنف في ظلّ النظام القبلي وفي غياب مؤسّسات الدولة، فلا شيء يمنع من القيام بخطوة أخرى وإلغاء عقوبة الإعدام، لا سيما وأنّ

---

(١) نورد على سبيل المثال فقط لهذا الانحراف، وإن كانت الظاهرة متفشية بكثرة وفي أشكال مختلفة، الفقرة التالية التي جاءت في جريدة **الصباح** التونسية بتاريخ الأحد ٢٠/٢/١٩٩٤، ص٦: «ولعلّ من أهمّ قواعد ترسيخ السلوك الحضاري هو (كذا) الامتثال لقول الله تعالى "**إذا عصيتم فاستتروا**"»! ولم ينكر هذا الوهم في نسبة الأمر بالنفاق إلى الله لا محرّرو الجريدة ولا قرّاؤها.

نُظُم الحياة المعقّدة في الحواضر الكبرى لا تضمن إطلاقاً عدم الخطأ في الأحكام التي يصدرها القضاة والتي قد يذهب ضحيّتها الأبرياء. فإذا كان تلافي الخطأ بوجه من الوجوه ممكناً إذا ما حُوفظ على حياة المتّهم، فإنّه يصبح مستحيلاً عند قتله. ولا نعتقد أنّ ضمير المسلم يقبل بأن يذهب إنسان بريء واحد ضحيّة التشبث بطُرُقٍ في العقاب كانت لها مبرّراتها في المجتمعات القديمة البسيطة وزالت اليوم هذه المبرّرات.

وثمة من المسلمين من يعتقد أنّ قطع يد السارق هو من الأوامر الإلهية التي لا مجال فيها للتأويل، إذ إنّ النص الذي ورد فيها «قطعيّ الدلالة»[1]. وقد بيّنا في موضع آخر[2] أنّ المفسّرين والفقهاء اختلفوا منذ القديم في معنى القطع ومعنى اليد وفي المقدار الذي يجب فيه القطع، ونصّوا على أنّ السرقة لا تكون إلاّ في المال المحروز وفي المال الذي ليس للسارق فيه نصيب، كما هو الحال بالنسبة إلى المال العمومي، والتجأ بعضهم إلى صنوف من الحيل لتجنّب تطبيق هذه العقوبة. وهذا الموقف هو الذي ميّز الفكر الإسلامي السنّي عموماً: الاحتفاظ بالمثل الأعلى المتصوّر في المستوى النظري، وقبول شتّى الحلول البعيدة عنه في المستوى العملي، أي عدم تطبيق الحكم مسايرة للقانون الوضعي أو لميل الضمير الجمعي إلى استنكار هذه العقوبة أو غير ذلك من الاعتبارات. إلاّ أنّ وضع المسألة في منظور اجتماعي ـ تاريخي من شأنه أن يجنّب المسلم الوقوع في هذه الازدواجية غير المريحة.

لا جدال في أنّ قطع يد السارق هو من الممارسات التي كانت

---

(١) «**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم**» (المائدة ٥/ ٣٨).

(٢) **تحديث الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ص٤٩ ـ ٥١، وارجع كذلك إلى نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية** (رسالة دكتوراه دولة مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٨)، ص ص١٦٦ ـ ١٩٣.

معروفة قبل الإسلام، ومن الطبيعي أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي وفي إطار اقتصاد الكفاف عموماً، إذ إنّها قد تؤدّي إلى هلاك من يُسرق منه ماله. وربما كانت هذه العقوبة الشديدة الوسيلة الوحيدة للمحافظة على قدر أدنى من النظام في غياب سلطة سياسية يمتدّ نفوذها إلى سائر أفراد المجتمع. كما كانت العقوبات البدنية عموماً، من الضرب والجلد والبتر وحتّى القتل، عاديّة لا يرى الناس بديلاً عنها لقيام أيّ مجتمع واستقراره. فكان ما نصّ عليه **القرآن** منسجماً تمام الانسجام مع مقتضيات الظرف، ولكنّه لا يعني غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطوّرت المجتمعات وبرزت فيها قيمٌ أكثر تناغماً مع هذا التطوّر، تَعتبر العقوبات البدنية وكلّ أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية. بعبارة أخرى، إن قطع يد السارق، مثله مثل أيّة عقوبة أخرى، ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتّة في التخلّي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يُمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى. ولا شكّ في أنّ إسقاط هذه العقوبة في جلّ البلاد الإسلامية لم يُبعد المسلمين فيها عن روح الرسالة المحمّدية، وأنّ تنفيذها في البلدان القليلة التي ما زالت متشبّثة بها ـ بدعوى تطبيق الشريعة ـ يثير استنكاراً متزايداً في الأوساط الواعية من المسلمين قبل غيرهم. وهذا المعنى هو الذي عبّر عنه محمّد إقبال منذ أكثر من سبعين عاماً حين قال: «إنّ **القرآن** هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية. على أنّ **القرآن** ليس مدوّنة في القانون، فغرضه الرئيسي [...] هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه وبين الكون من صلات»؛ وأضاف: «والطريقة التي يتبعها النبي هي أن يعلّم أمّة معيّنة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية. وهو في هذه الحالة يؤكّد المبادىء التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً ويطبّقها على حالات واقعية في ضوء العادات المميّزة للأمّة

التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هي أحكام يُمكن أن يُقال عنها إنّها تخصّ هذه الأمّة. **ولمّا كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تُفرَض بحرفيّتها على الأجيال المقبلة**»[1].

وتبدو مسألة الربا الآن كذلك في طريق الحلّ. وأساس المشكل هو معرفة ما إذا كان التعامل مع البنوك ومختلف المؤسسات الشبيهة بها بالاقتراض والإقراض بفائدة يدخل في باب الربا. ويجدر بنا في هذا النطاق أن نذكّر بحقيقتين: **الأولى** أنّ تحريم الربا موجود في اليهودية والمسيحية، ولم يعد اليوم من أتباع هاتين الديانتين من يراه منطبقاً على القرض بفائدة. والثانية أنّ النهي المؤكّد عن الربا في أكثر من آية قرآنية إنما هو نهي عن شكل من القروض كانت الفائدة فيه تبلغ «أضعافاً مضاعفة»، أي أنّه كان عملية بين شخصين تؤدّي إلى إغناء أحدهما، من دون أن يبذل أدنى جهد، على حساب إفقار الآخر، لمجرّد احتياجه إلى المال في ظرف معيّن، بل قد يترتّب عن عدم أداء الدين بتلك الفائدة المشطّة استرقاق المَدين. ولهذا، فإنّ النهي القرآني عن الربا طبيعي جداً وصالح باطّراد في كل الحالات التي يكون فيها مثل هذا الشطط وهذا الاستغلال غير المشروع.

أمّا الاقتراض من البنك بفائدة فهو بداهة لا يدخل تحت طائلة التحريم، **أولاً** لأنّه ليس عمليّة مالية بين شخصين، بل طرفاها شخص مادي أو معنوي من جهة ومؤسّسة مصرفية من جهة ثانية، والمؤسّسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي، فلا يُتصوّر تحريم شيء غير موجود في الواقع؛ **وثانياً** وبالخصوص لأنّ الفائدة التي يُقرِض بها البنك

---

(١) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، القاهرة، ١٩٥٥، ص ص١٩٠ و١٩٧ (التشديد منّا).

فائدة غير ربوية، تحدّدها الدولة سلفاً وتأخذ بالاعتبار في هذا التحديد نسبة التضخّم وتكاليف العمليات المالية، والضرائب المفروضة على البنك، ومردوديّة المال المقترض، وغيرها من المعطيات. وكلّ ذلك لا تترتّب عنه النتائج نفسها المترتّبة عن الربا، ومن شأنه تحريك الحياة الاقتصادية وبعث المشاريع المنتجة. وبخلاف ذلك يستطيع المرء أن يلاحظ الإجحاف الذي لم يفتأ يلحق بالضعفاء في البلاد الإسلامية وفي غيرها ـ في الهند مثلاً ـ عندما يضطرّون إلى الاقتراض من المرابين وتغيب المؤسّسات التي تنظّم حقوقهم وواجباتهم. وهكذا نعود مرّة أخرى إلى المبدأ النظري العام الذي أقررناه، وهو النظر في علّة الأوامر والنواهي القرآنية والعبرة والحكمة منها، وهو عندنا أفضل من الحِيَل وأصناف الشعوذة التي تلجأ إليها «البنوك الإسلامية» بتزكية من بعض الهيئات الدينية الرسمية، والحال أن ليس لهذه البنوك من الإسلام إلا الاسم. وربّما كانت الفوائد التي تجنيها من قروضها، وتطلق عليها نعوتاً أخرى للتعمية على حقيقتها، أعلى من فوائد البنوك العادية، وهي في صالح الأطراف التي ترعاها أكثر مما هي في صالح حرفائها المغرورين[(١)].

وإذا كان التعامل مع البنوك ظاهرة أضحت عاديّة في مختلف البلاد الإسلامية، فلأنّها تندرج ضمن المعاملات الاقتصادية الخاضعة كلّها تقريباً للقانون الوضعي، ولم يعد الضمير الإسلامي يجد في هذه

---

(١) انظر في موضوع الفائدة البنكية والربا: Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest. A Study of the prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden, 1996. وهذه الدراسة العلمية الجيّدة تؤكّد ما كنّا استخلصناه في كتابنا **الإسلام والحداثة**، م. س، من طُرُق التحايل التي تلجأ إليها المصارف التي تزعم أنها تطبّق الشريعة بينما هي تغيّر أسماء العمليات التي تمارسها فحسب. وقد سجّلنا باهتمام في هذا الصدد الموقف الجريء الذي عبّر عنه شيخ الأزهر سنة ١٩٩٨ وعارض فيه البنوك المسمّاة «إسلامية» وفضّل عليها البنوك العادية.

المعاملات المُعَلمَنة حرجاً يُذكر. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى مؤسّستي الحكم والأسرة، فهما في المجتمعات الحديثة المؤسّستان اللتان تستعصيان أكثر من غيرهما على العلمنة، واللتان يكون فيهما للتبرير الديني دور يعسر تغييره، بلَه محوه، بعد أن كان قائماً طيلة أجيال وقرون. وفعلاً فإن استمداد الحكّام لسلطتهم من الحق الإلهي هو، في الضمير الديني التقليدي، الضامن للاستقرار ولقبول نفوذهم عن طواعية، وإلاّ فما الذي يبرّر أن يكونوا أولى من غيرهم بممارسة العنف المشروع عند تسيير المجتمع وفضّ النزاعات التي لا مناص من أن تنشب بين أفراده؟ وكان هذا الحلّ مريحاً للحاكم والمحكوم في آن، فلم يشهد بداية الاعتراض عليه إلاّ مع نشوء الدولة القومية على أنقاض الإمبراطوريات، حين أصبحت لهذه الدولة حدود ثابتة في الأغلب، وأصبح مواطنوها يخضعون لقانون واحد.

وغالباً ما يُهمل ذوو النظرة الماهوية إلى الدين هذا العنصر التاريخي الأساسي، فيعتبرون أنّ فصل الدين عن الدولة في المجتمعات الغربية الحديثة راجع إلى طبيعة الديانة المسيحية المنتشرة فيها[1]. فالمسيحية عندهم ترى إعطاء «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ولم يباشر

(١) ولكن هذا الفصل لا ينطبق في الحقيقة على كل الظروف، وإنْ كانت الأنظمة الديمقراطية تحدّ عموماً من توظيف الدولة للدين. من ذلك مثلاً أن الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش قال، في آب/أوت ١٩٩٠، في كلمة موجّهة إلى الجنود الذين كان يرسلهم إلى الخليج ونشرتها جلّ الصحف وقتها: «إن أنظار العالم تتجه إليكم وآمال كل المحبين للحرية **ودعواتهم وصلواتهم تصاحبكم. دعونا نسأل الله بركته ونصرته لهذا العمل...**». وردّ عليه الفرع الأمريكي لحركة «سلام المسيح» «Pax Christi» في بيان جاء فيه: «إن الشرط الضروري لتكون الحرب "عادلة" هو أن تكون المخرج الأخير. وهو أمر غير متوافر للحرب الغربية في الخليج. فليس من حقنا، لكي نحافظ على مصالحنا النفطية وطريقتنا في الحياة، أن نشنّ حرب إبادة على أُناس أبرياء...».

فيها المسيح أيّ نفوذ دنيوي، خلافاً للإسلام الذي كان النبي في منطلقه جامعاً بين السلطتين الروحية والزمنية، والذي يقتضي إذن بطبيعته هذا الجمع. وهم بذلك لا يتجاهلون فقط الصراعات التي دارت في البلاد المسيحية وانتهت بإبعاد الكهنوت عن مجال السياسة، بل يتجاهلون كذلك في الوقت نفسه حقيقة الحكم الذي مارسه ملوك المسلمين وصلته بـ«رجال الدين» في الواقع التاريخي. وتحليل ابن خلدون لطبيعة المُلك بمختلف أصنافه يغني عن تفصيل القول في واقع الممارسة للحكم عبر الحقب وفي سائر الدول الإسلامية.

إلاّ أنّ ما يهمّنا الآن هو علاقة الرسالة المحمدية بالسلوك الذي توخّاه الرسول منذ أُخرج من مكّة وهاجر إلى المدينة إلى حين وفاته. ففي تلك الفترة التي امتدّت حوالى عشر سنوات، قاد النبي بنفسه عدداً من الغزوات ووجّه أصحابه نحو غزوات أخرى، وكان بلا منازع قائد النواةَ التي ستنبثق منها الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف، والحَكَمَ الأخير في النزاعات التي نشبت بين المسلمين في مختلف شؤون الحياة. وكل ظاهرة من هذه الظواهر الثلاث: استعمال النبيّ للعنف، وقيادة المجموعة الإسلامية، والتحكيم بين المتنازعين، تستدعي توضيح موقفه فيها وبيان المعنى الذي كان لها في ذلك الظرف بالذات.

فهل كان محمد هو الذي بادر في كل مرّة باستعمال العنف؟ ألم تكن قريش هي التي فرضت عليه اللجوء إليه، فكان مضطراً إلى الدفاع عن وجود المجموعة الإسلامية الجنينية ذاته؟ لقد كانت قريش ترى في الدين الجديد تهديداً لمصالحها التجارية ونسفاً للأُسس التي قام عليها التنظيم الذي يخدم تلك المصالح، فاستعملت كلّ وسائل الإغراء ثم الاضطهاد، وكان لا بدّ لمحمد من أن يكسر العصبية التي تستند إليها وتضمّ القبائل التي حولها، ومن أن يُقنع زعماءها ـ بالقوّة إنْ لزم الأمر بعدما لم تفد الدعوة السلمية ـ بعدم جدوى المقاومة. وربّما كانت الحالة

الوحيدة التي قد تُفهم على أنها عمل عسكري هجومي هي غزوة تبوك على حدود الإمبراطورية البيزنطية، تلك الغزوة التي لم تكن رداً على خطر داهم بعد فتح مكة وإخضاع ثقيف في حنين. وقد رأى فيها المسلمون بعد ذلك إشارةً إلى وجوب فرض الإسلام خارج حدود الحجاز والجزيرة. ولكنّ ما تجدر ملاحظته في صددها أنها كانت غزوة سلمية لم ترق فيها الدماء من جهة، وأنّ الداعي إليها كان اختبار صلابة إيمان المسلمين وتماسك صفوفهم - وفيهم الأعراب القاطنون حول المدينة ومَنْ كان حديث عهد بالإسلام - إزاء المتردّدين الذين يسمّيهم القرآن «المنافقين» من جهة أخرى، لا سيما وأنها تمّت في فترة الحَرّ، وأثناء حادثة بناء «مسجد الضرار» الذي أُريد به فيما يبدو منافسة المسجد النبوي. وتشير كل الدلائل على كل حال إلى أنّ الباعث عليها لم يكن الغنيمة أو توجيه الأنظار نحو عدوّ خارجي كما سيحدث في الفتوحات التي قام بها المسلمون في عهد الخليفتين الراشديين الثاني والثالث[١].

قد يرى بعضهم في هذه الواقعية مدعاة إلى المؤاخذة، مثلما قد يرى في المعاملة التي لقيها اليهود بعض القسوة، ولكنّ الدعوة الدينية مضطرة إلى أن تأخذ في حسبانها قوانين الاجتماع الإنساني إنْ كانت ترغب في الانخراط في التاريخ، وهذه القوانين تُراعي ميزان القوى الفعلي، ولا مكان فيها لعناصر الفتنة والتمزّق من الداخل ومن الخارج على السواء. وينبغي أن يُسأل الذين يُنكرون هذه الواقعية إنْ خلا انتشار دين من الأديان التوحيدية من استعمال العنف، وإنْ كانت لدعوة محمد حظوظ ما في استقطاب العرب وغير العرب لو بقيت محصورة في بضع مئات من المسلمين المستضعفين، تهدّدهم قريش وتعمل على

(١) يحتوي تفسير الطبري لسورة التوبة (براءة) بالخصوص على العديد من العناصر الشفّافة عن الرهانات الحقيقية في هذه الغزوة، وإنْ كانت ملتبسة باعتبارات تنتمي إلى اهتمامات متأخرة عن زمن الدعوة.

استئصالهم بكلّ الوسائل، ويزرع اليهود بين ظهرانيهم الشكّ والريبة بدافع التمسّك بدينهم وخوف التهميش أو الذوبان في المجموعة الناشئة! فليس العنف إذن من مستلزمات الإسلام بقدر ما فرضته الظروف التي ظهر فيها. وأيّ تأويل آخر للآيات التي ذكر فيها القتال معزولة عن سياقها التاريخي تجنٍّ مرفوض على الحقيقة التاريخية[1].

أمّا قيادة النبيّ لجماعة المسلمين في المدينة فيعتقد العديد من المسلمين أنّها كانت في إطار ما يسمّى تجاوزاً بـ«دولة الرسول». والحال أنّه لم يتّخذ أيّ لقب من الألقاب الدالّة على رئاسة هذه الدولة المزعومة، فلا هو تسمّى بالملك ولا بالأمير ولا بغيرهما ممّا كان معروفاً عند العرب وغير العرب. وإنّ الدولة، أيّ دولة، لا بدّ لها من حدّ أدنى من المؤسسات، بينما لم تكن للرسول عُملةٌ خاصةٌ به ولا دواوين ولا موظّفون ولا عمّال ثابتون. كلّ ما في الأمر أنّه قد يعيّن شخصاً ما للقيام بمهمّة ظرفية مثل القضاء في بعض النواحي أو الإمارة على المقاتلين في غزوة من الغزوات. وفيما عدا ذلك، فقد كانت سلطته المعنوية كافية لجمع شمل المسلمين حوله. ولعلّ الفارق الرئيسي بينه وبين زعماء العشائر ورؤساء القبائل أنّ نفوذ هؤلاء مقتصر على عشائرهم وقبائلهم، بينما يخترق نفوذ النبيّ الانتماءات القبلية ويعلو عليها من دون أن يُلغيها؛ وأنّ سلطتهم مستمدّة من المكانة التي لشيوخ القبائل لدى أفرادها ومن تحلّيهم بخصال المروءة والشجاعة والكرم التي يتطلّبها وضعهم، بينما يستند النبيّ إلى مرجعية دينية لا تتوفّر لهم. وبهذا المعنى، فإنّ سلطته

---

(١) انظر فصلنا: «الإسلام والعنف»، ضمن: لبنات، م.س، ص ص١٨٣ ـ ٢٠١، ولئن كنّا لا نزال على الرأي نفسه بالنسبة إلى التحليل الذي قمنا به في هذا الفصل، فإنّنا لم نراع فيه تأثّر التأويل السائد بالفتوحات التي تمّت في خلافة عمر وعثمان بالخصوص وكيف آلت إلى تبرير العنف الهجومي بدعوى أنه والجهاد الذي مارسه الرسول سيّان.

غير قابلة لأن تورَّث أو أن يُقاس عليها، وإنّما انتهت بوفاته وبتبليغ رسالته[1].

وقد كان من المفروض أن ينتهي الجدل حول دور الرسول في الحقبة المدنيّة، وهل كان زعامة دينية أو سياسية، بما أوضحه عليّ عبد الرازق منذ ١٩٢٥ في كتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم**، وبما يعيشه المسلمون من نُظُم في الحكم منذ قضاء أتاتورك على الخلافة العثمانية من دون أن يكون لزوالها أدنى تأثير في ممارسة المسلمين لدينهم، لولا شدّةُ وطأةِ الموروث وعسرُ الانتقال من أُطُر الإمبراطورية التقليدية الموظِّفة للدين في اكتساب المشروعية، إلى أُطر الدولة القومية الحديثة التي تقوم على مبادىء الانتخاب العمومي الحرّ للمسؤولين عن شؤونها، وسيادة الإرادة الشعبية المجسَّدة في القوانين التي تسنّها المجالس النيابية، والتفريق بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الجنس والعقيدة، أو غيرهما من الاعتبارات.

بقي علينا الآن أن ندرس ما جاء به **القرآن** في الفترة المدنية من قواعد سلوكية وأخلاقية، وما صدر عن الرسول فيها من أقوال أو أفعال نُظر إليها في المنظومة الفقهية التي سنّها العلماء في القرن الثاني للهجرة باعتبارها تشريعات إلهية مُلزمة. وغنيّ عن القول إنّ الرسول قام إزاء المهاجرين والأنصار بمهمّة تربوية يوميّة لتغيير ما لا يتماشى في ذهنيتهم وسلوكهم والقيم الإسلامية النابذة للعصبية القبلية والقائمة على التراحم والتلاحم والتناصر في فعل الخير. ولم ينفك يعطي المثل في الاستقامة والأخلاق الفاضلة، مع مراعاة الطبيعة البشرية وما في طباع أصحابه

---

(١) من المفيد أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ **القرآن** (سورة ص ٣٨/ ٣٥) يفرد سليمان، من بين جميع الأنبياء، بمُلك **«لا ينبغي لأحد من بعده»**.

وأمزجتهم من خصائص تتّسم باللّين أو بالشدّة، بالحزم، بحبّ الدنيا، بالغيرة.. إلخ. وبصفة عامة، كان لهم في الرسول «أسوة حسنة»، حسب التعبير القرآني[1]. وفي كلّ ما كان يشير إليه ويأمر به أو ينهى عنه، كان الأفق الأخروي حاضراً باستمرار، لا معنى لأفعال الناس ولما تكنّه نفوسهم إلاّ في منظوره. وبعبارة أخرى، فإنّ النبيّ لم يهتمّ بقواعد التنظيم الاجتماعي اهتمامه بما يُمكن أن يكون في ذلك النظام من مظاهر تنسجم مع رسالة الرحمة والكرامة البشرية والاستعداد للجزاء الأخروي التي جاء بها، أو تنافيها. وعلى هذا الأساس، أقرّ الأعراف الجارية التي لا تعارض تلك المبادىء من ناحية، وألحّ من ناحية ثانية شديد الإلحاح على المسؤولية الفردية عن كلّ ما يصدر عن الإنسان من خير أو شرّ. وإذن، فلا مجال لاعتبار توجيهات الوحي في الفترة المدنية ناسخة بوجه من الوجوه لهذه المسؤولية الفردية التي أذابتها مقتضيات الاجتماع الإسلامي إثر وفاة الرسول. كما أنّه لا مجال لتناسي ما لم يفتأ الوحي يكرّره المرّة تلو المرّة من أنّ محمّداً أُرسل مثل سائر الرُسُل وأُنزل معه ما أنزل معهم من الكتاب «ليقوم الناس بالقسط»، ليس سوى مذكّر وشهيد وبشير ونذير، ليس عليهم بمسيطر ولا حفيظ، ليس عليه هُداهم، وليس له أن يُكره أحداً على الإيمان: **«كلّ نفسٍ بما كسبت رهينة»** و**«لا تزر وازرة وزر أخرى»**[2].

في ضوء هذه الحقائق الثابتة نستطيع أن نفهم الدعوة القرآنية إلى

---

(١) من الجدير بالملاحظة أنّ هذا التعبير ينطبق كذلك على إبراهيم في مستوى التوحيد: **«قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنّا بُرءاء منكم ومما تعبدون من دون الله...»** (الممتحنة ٦٠/ ٤)، وكذلك الآية ٦ من السورة نفسها.

(٢) هذه المعاني مبثوثة في القرآن كلّه، في السور المكية والمدنية على السواء، ولا ضرورة فيها إلى الإحالة على مواضع معيّنة، إذ كانت مبدأ أساسياً من مبادىء الرسالة وعلى ضوئها ينبغي أن يُنظر إلى ما كان متعلقاً بظروف خاصة.

طاعة الرسول مقرونةً بطاعة الله، وخطاب الوحي في قسمة الفيء مثلاً «كي لا يكون دُولة بين الأغنياء»: **«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنكم فانتهوا»** (الحشر ٥٩/٧). فسواء تعلّق الأمر بأبسط القواعد السلوكية، مثل التحيّة والاستئذان ودخول البيوت من أبوابها، أو بشروط البيع والشراء والرهن والديْن، أو بالتصرف في أموال اليتامى، أو بمعاملة أهل الكتاب والكفّار والمنافقين، أو بالنكاح والطلاق والزنا والإرث، أو بغيرها من القضايا التي اعترضت النبيّ وهو يشرف على حظوظ الأمّة الإسلامية الناشئة، كانت الواقعية ومراعاة الأوضاع المعيشة وقتذاك من جهة، ودفع مختلف مظاهر السلوك نحو الأفضل المُتاح من جهة أخرى، هي السمة الدائمة في ما جاء به الوحي وفعله الرسول، في غير ما عسف ولا إكراه، إذ لم يلزم أحداً من المسلمين بفعلٍ إلا وهو مقتنع به، ولم يفرض ما فرض بدعوى الخشية من عواقب دنيوية بحتة، كما يفعل الذين وكّلوا أنفسهم مسؤولين عن الدين، وجعلوا من وحدة السلوك الجماعي الظاهري هدفاً يضمحل أمامه الصدق والإخلاص.

لكن ألا يتنافى هذا وما أمر به **القرآن** من تحكيم الرسول فيما يشجر من نزاعات بين المسلمين؟[١] كلا، فقد كان اللجوء إلى حَكَم عند نشوب النزاعات بين الأفراد هو الشائع لدى القبائل العربية في غياب حكومة

---

(١) **«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّموا تسليماً»** (النساء ٤/ ٦٥). وقد كان الرسول رغم ذلك واعياً كل الوعي بمحدودية طاقته البشرية ولم يدّعِ قطّ الكمال، لا عندما يبادر هو بإبداء رأي ـ كما في حادثة تأبير النخل المشهورة ـ ولا عندما يفصل بين المتنازعين، فقال: «إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعلّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك. فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها». **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام، باب «من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه».

مركزية وقضاة ثابتين تُعيّنهم تلك الحكومة. وكان المتقاضون يتّفقون على القبول سلفاً بما يراه الحكَم الذي يرتضيه الطرفان. فالجديد إذن في هذا الصدد هو أنّ النبيّ لم ينتصب حَكَماً بحسب الأعراف السائدة، بل لما له من سلطة دينية وزعامة معنوية يسمو بها على سلطة «الحكّام» الذين يؤتَون في بيوتهم، كما يقول المثل العربي. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يستند حُكمه إلى مرجعية لا تتوافر لدى غيره، أي أن يكون «حُكم الله» في تلك النازلة بعينها، حتّى يتربّى المسلمون على القيم والأخلاق الإسلامية وما فيها من عدل وتسوية بين المؤمنين، بعد أن كانت القيم الاجتماعية في صالح الأقوياء والأغنياء وعلى حساب الضعفاء والفقراء. إنّ تغيير القيم والأخلاق ليس بالأمر الهيّن اليسير، لا سيما في المجتمعات البدوية والقريبة من البداوة، والمستقرّة على التقاليد والأعراف الجارية، أي التي تكون فيها المحاكاة سيّدة الموقف. وهذا التغيير هو الذي اقتضى قيام النبيّ بهذه المهمّة على الوجه الأكمل، من دون الخوض في تفاصيل الحلول الظرفية التي حكم بها في هذه النازلة الخاصة أو تلك.

إنّ تركيزنا على هذه الخصائص يؤدّي بالضرورة إلى قلب المسلّمة التي استقرّت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأنّ العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً، بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المُستعمل له يتعيّن البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم، وما إلى ذلك. وفيه كذلك مجال للتطوّر متى آمن المرء بأنّه معنيّ **الآن وهنا** بفحوى الرسالة المحمدية، من دون أن يكون ملزماً بالفهم الذي قد يكون وقف عنده معاصرو النبيّ - ومعلوماتنا عن هذا الفهم شحيحة، غير مباشرة - أو بالتأويل الذي ارتضته أجيال المسلمين اللاحقة. لكأنّ المسلمين، وهم يقلّدون علماءهم وأئمّة مذاهبهم وفِرَقهم، يقعون في ما وقع فيه أهل

الكتاب قبلهم من اتخاذ أربابٍ من دون الله شنّع به **القرآن**، فنسوا المرونة التي تحلّت بها الرسالة وتميّز بها سلوك صاحبها ليجعلوا منهما مادّة للحفظ لا للتدبّر.

ولعلّ مقارنة بسيطة بين موقف النبيّ من شارب الخمر من جهة، إذْ لم يزد على ضربه بطرف ثوبه أو بالجريد والنعال من باب التأديب، وموقف عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب حين قرّرا عقوبة الجلد[1]، وما ذهب إليه جلّ الفقهاء بعد ذلك من اعتبار شرب الخمر جناية تتطلّب «إقامة الحد» على صاحبها من جهة ثانية، تكشف، مثل غيرها من الأمثلة، عن الانزياح الذي طرأ عن سبيل الدعوة. ويمكن أن تقارن كذلك بين سلوك النبيّ إزاء الرجل الذي أفطر في رمضان بمواقعة امرأته، فطلب منه التصدّق بشيء ولمّا كان مُعدَماً جمع له هو من بعض أصحابه ما يتصدّق به ثمّ اعتبر الرجل أنّه أولى بالصدقة وأخذ ما جمع له النبي[2]، وما تزخر به كتب الفقه من حديث عن الكفّارات ومن محاولة تقنين أدقّ التفاصيل في الصوم، لتدرك الفارق الجوهري بين سيرة النبي المتّسمة بالتسامح والمرونة والتيسير من جهة، والسيرة المتحجّرة التي سعى علماء المسلمين إلى فرضها من جهة أخرى.

(١) انبنى رأي عليّ على قياسٍ لا ينطبق على كل الحالات: أنّ الشارب «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحدّ المفتري ثمانون». ولكنه قال من ناحية أخرى «ما كنت لأقيم حدّاً على أحد فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وَدَيتُه، وذلك أن رسول الله (ص) لم يسنّه»، الرازي، **المحصول**، م.س، ٤/ ١٩٠.

(٢) يقول الخطيب البغدادي معقباً على هذه الحادثة: «هذا الحديث يشتمل على حكمين، أحدهما عام، وهو وجوب الكفارة على من وطىء امرأته في رمضان، ووجوبها على الترتيب الذي ذُكر، والثاني خاص، وهو إذن النبي (ص) للرجل في أخذ ذلك، وليس يجوز ذلك لأحد غيره»!، **الفقيه والمتفقه**، ط٢، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج١، ص ص١١٠ ـ ١١١.

وقسْ على ذلك حرص الرسالة على عدم حرمان النساء من نصيبهن من الإرث، واعتبار أئمّة المذاهب ـ ومقلّديهم إلى يوم الناس هذا ـ للآيات التي جسّمت هذا المبدأ حلاً عملياً ملزماً ونهائياً، رغم أنّها بداهة، ومثل سائر الآيات المتعلّقة بالإرث، غير قابلة للتطبيق في حالات عديدة إلا بضروب من التعسّف سمّاها علماء «الفرائض»: «العَوْل». والأمر نفسه ينطبق على تعدّد الزوجات، فقد أشار إليه **القرآن** مرّة واحدة في أوّل سورة النساء مشروطاً بالخوف من عدم القسط في اليتامى، واشترط فيه العدل بينهن، وأكّد في الآية ١٢٩ من السورة عينها انتفاء هذا العدل رغم الحرص عليه، وسمح من جهة أخرى بالتسرّي بـ«ملك اليمين»، أي أن تكون للرجل «الحرّ» ـ بمعنى غير المملوك ـ علاقات جنسيّة مشروعة بمن شاء وقدر عليه من الجواري والإماء. وهو في كلّ هذا لم يزدْ على إقرار ما كان سائداً في البيئة العربية وفي العديد من المجتمعات التقليدية، ومنه ما لم يعد مقبولاً البتّة في عصرنا مثل الضرب، لكن مع توجيهه نحو حُسن المعاملة والابتعاد عن الظلم والاستغلال.

ثمّ كان للمسلمين بعد ذلك في النساء شأن آخر لا صلة له بهذه التوجيهات، إنْ لم يكن على نقيضها تماماً. وهو ما يحتّم اليوم مراجعة كلّ المواقف التي تنظر إلى ثنائية الذكر والأنثى على أنّها تعني المرتبية لا مجرد الاختلاف والتكامل، والتي لا ترى في المرأة سوى أداة متعة للرجل، لا كائناً له ما للرجل من حقوق وعليه ما عليه من واجبات، فتستنقص منزلتها وتريد أن تحدّ من حريتها، فارضةً عليها الحجاب وحاصرة لها في البيوت وفي وظيفتها الإنجابية. ومن المؤكّد لا محالة أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي هي بصدد الخروج من أنماط العيش والإنتاج التقليدية نحو التصنيع والانخراط في «النظام العالمي» الراهن ـ شاءت أم أبت، وعلى غرار سائر المجتمعات على اختلاف

ثقافاتها وأديانها ـ تعرف تحوّلاً ملموساً في الاعتراف للمرأة بحقوقٍ كانت محرومة منها عبر التاريخ. ولا نحسب أنّها بذلك تتنكّر للقيم التي جاءت بها الرسالة، رغم طرحها للعديد مما أقرّته مرحلياً من باب الواقعية، ورغم معارضة فئات اجتماعية ذات مصلحة في استمرار دونيّة المرأة وتتوهّم أنّها حريصة أكثر من غيرها على الوفاء لتعاليم دينها[1].

ولا مناص لنا، ونحن بصدد الخوض في المسائل المتعلّقة بنظام الأسرة، من أن نواجه قضيّة الزنا وعقوبته. وغير خفيّ أنّ الجلد، لا الرجم الذي ينجرّ عنه الموت كما قرّر الفقهاء، المبني مرّة على آية نُسخ لفظها وبقي حكمها، ومرّة أخرى على سابقة نبويّة مشكوك في صحّة الخبر المتعلّق بها، هو الذي جاء في **القرآن**[2]، وأنّه ليس أشدّ نسبيّاً إلاّ من عقوبة «القذف»، أي التهمة بالزنا من دون الإتيان بأربعة شهداء[3]. مائة جلدة في الحالة الأولى ـ مع تخفيف العقوبة إلى النصف بالنسبة إلى الإماء[4] ـ وثمانون جلدة في الثانية. وقد قُصد بهذا العقاب منع شيوع

---

(١) تعتبر تونس رائدة في هذا المجال بالنسبة إلى كل البلدان الإسلامية، إذ منعت **مجلة الأحوال الشخصية** منذ ١٩٥٧ تعدّد الزوجات منعاً باتاً، وأوكلت إلى المحاكم دون غيرها الحق في الطلاق، ومكّنت البنات من حرية اختيار أزواجهنّ ومن إرث الآباء دون العصبة في غياب الأبناء الذكور.. إلخ. ولئن كانت هذه التشريعات التقدّمية الجريئة محرجة للعديد من الأنظمة التي حرمت المرأة من أبسط حقوقها مثل حق التعلم، الحريصة على التفرقة بين الجنسين، والتي تمنع المرأة حتّى من قيادة سيارة، فإنّها تمثّل طريق المستقبل بلا أدنى شك.

(٢) **«الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله...»** (النور ٢٤/ ٢).

(٣) **«والذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون»** (النور ٢٤/ ٤).

(٤) **«... فإذا أُحصِنَّ** (ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) **فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب...»** (النساء ٤/ ٢٥).

الفاحشة واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة، على غرار كلّ المجتمعات البدوية، ولم يكن الرجال في حاجة فيه إلى العلاقات الجنسية غير المشروعة، نظراً إلى إمكانية الزواج بأكثر من امرأة والتسرّي بعدد غير محدود من الإماء، وحتّى الزواج المؤقّت المعروف بـ«زواج المتعة»، سواء نُسخ هذا النوع من الزواج كما يذهب إلى ذلك أهل السنّة أو لم يُنسخ كما يرى الشيعة قديماً وحديثاً، وهو ما زال يمارس في إيران إلى اليوم ويستفيد منه رجال الدين على الأخص[1]. ولكنّ الجديد فيه وما لم يهضمه المجتمع «الإسلامي» على امتداد العصور[2] هو التسوية بين الذكور والإناث من ناحية، والتشدّد في شروط تنفيذ العقاب من ناحية ثانية، باشتراط أربعة شهود، ممّا يؤدّي عمليّاً إلى استحالة هذا التنفيذ.

وانظرْ بالمثل إلى عدّة المرأة المطلّقة أو التي توفّي عنها زوجها، تجد أنّ العبرة منها «استبراء» رَحِمِها والتأكّد من عدم حملها، ولذلك فُرضت عليها دون الرجل الذي يمكنه الزواج بغيرها من دون تربّص مدّة معيّنة. فهلاّ تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة، والبسيطة في الوقت نفسه، والتي يمكن بواسطتها التأكّد من حمل المرأة من عدمه؟ أم ينبغي إغماض الأعين عن كلّ ما جدّ في مجال الطبّ وعلوم الحياة من

(١) انظر في هذا المجال: شهلا حائري، **المتعة ـ الزواج المؤقّت عند الشيعة**، ط٧، بيروت، ١٩٩٦. وهو في الأصل رسالة دكتوراه أعدّت في الولايات المتحدة الأمريكية بعنوان *Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*؛ عبد الله كمال، **الدعارة الحلال**، بيروت، ١٩٩٧، وقد اهتمّ فيه بزواج المتعة في إيران وبالزواج العرفي في مصر وبزواج «المسيار» في شبه الجزيرة العربية.

(٢) من آخر الشواهد على ذلك رفض البرلمان الأردني في أواخر عام ١٩٩٩ تغيير القانون الذي يبيح قتل الزانية، دون الزاني، من قِبَل أحد أفراد عشيرتها. ومن المعروف أنّ العديد من النساء والفتيات يذهبن ضحيّة هذا السلوك لمجرّد التهمة والشبهة والظن أو النميمة، وأن لا صلة لهذه الممارسة بالقرآن ولا بالإسلام.

معرفة يقينية بأمور كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى الوسائل البدائية، والتمسّك بحرفية النصوص من غير محاولة فهم الغرض منها على ضوء تقدّم العلم؟ وهذه المسألة، ومثيلاتها، يجدر بالذين يلوكون شعار «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» أن يتدبروها ليدركوا أنّ «النقل» يستوجب التأويل في كل الحالات، وأنّ أولى التأويلات ما يحافظ على روح النصّ لا ما يجمّده ويكلّسه.

ومن البديهي أنّ الجنسانية مسألة حسّاسة في جلّ المجتمعات قديماً وحديثاً، وتحرص كلّ الأديان والأخلاق والقوانين على تنظيمها. إلاّ أنّ هذا لا يمنع من أخذ التحوّلات التي طرأت على العلاقات بين الرجال والنساء بالاعتبار[١]، وهي التي قلّصت من البُعد الميثي المرتبط بها، ومكّنت المرأة لأوّل مرّة في التاريخ من أن تتحكّم في جسدها وأن لا تحمل إلاّ بإرادتها. ولا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معيّنة، كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما، محسوباً على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي ممّا اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيّرة وغير مستقرّة تتأثّر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي.

---

(١) «Il faudrait admettre que les relations sexuelles, hormis les cas où intervient l'enfant, sont une affaire d'ordre strictement privé qui ne regarde ni l'Etat, ni le voisin. Certaines pratiques sexuelles qui ne conduisent pas à la procréation sont punissables par la loi; c'est pure superstition... L'importance particulière qui est accordée à l'adultère est totalement irrationnelle. Bien d'autres comportements répréhensibles sont nettement plus néfastes au bonheur conjugal qu'une infidélité passagère...», B. Bussel, *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, Paris, 1972, p. 77. وهو موقف ممثّل للتوجّه الذي يسير فيه العالم الغربي أخلاقاً وقانوناً.

الفصل الخامس

ختم النبوّة

إنّ ما يمكن استخلاصه من هذه الأمثلة ومن نظائرها وأشباهها هو تميّز الرسالة المحمّدية بخاصية فريدة، عميقة الدلالة. فهي تنتمي، في أحد وجهيها، إلى ما سمّاه محمد إقبال «العالَم القديم»، لا من حيث مصدرها فقط كما يقول هو، بل كذلك من حيث اشتمالها على العديد من المظاهر التي هي بَنات بيئتها، مثلما تنتمي، في وجهها الآخر، إلى "العالم الحديث" «باعتبار الروح التي تنطوي عليها»[1]. فالحاجة إلى مرجعية غيبية، وورود العديد من المتصوّرات الميثية، واللجوء إلى الطقوس التعبّدية التي تؤدّى بطريقة موحّدة منمّطة لا مجال فيها البتّة للاختلاف بين المؤمنين[2]، وتكريس عدد من القيم والممارسات الاجتماعية، كل ذلك يعكس «نظرة إلى العالَم» لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن النظرة السائدة عند العرب ولدى جميع سكّان المعمورة طيلة قرون عديدة. وإنّه لمن المستحيل فرضها اليوم على من تكفّلت

(١) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، م.س، ص١٤٤.

(٢) الجدير بالملاحظة أنّه لا أثر في **القرآن** لما يُطلق عليه علماء الإناسة مصطلح «طقوس العبور»، مثل العقيقة والختان والخفض وغيرها. ولكنّها بخلاف ذلك موجودة في مجاميع الحديث. وقد يكون من المفيد دراسة تاريخيتها وهل تعكس ما كان سائداً زمن التدوين أو ما كان موجوداً زمن الوحي كذلك.

المستجدّات التي طرأت على الحضارة الإنسانية، مادياً ومعنوياً، بتغييرها تغييراً جذرياً وبقلبها أحياناً رأساً على عقب. فالتاريخ البشري لا يستقرّ على حال ولا يعود القهقرى لفترة طويلة في كلّ مكان، رغم أنّ حاجات الإنسان الأساسية واحدة: حاجته إلى أن يأكل ويلبس ويجامع ويسكن ويعبّر عن أحاسيسه ويعيش ضمن جماعة ويشعر بالأمن وبالحماية معنوياً ومادياً، وفوق هذا وذاك حاجته إلى أن يضفي على حياته ومصيره معنى ما. لكن شتّان ما بين تلبية هذه الحاجات بصفة بدائية بسيطة وتلبيتها في الصوّر المعقّدة المتفنّنة الراقية في العالَم المعاصر.

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح في هذا المستوى، أياً كان الشكل الذي يُصاغ فيه، هو التالي: هل أرادت الرسالة المحمدية أن تقف بالإنسان عند حدّ معيّن لا يتجاوزه؟ هل سعت فعلاً إلى وسم ما أمرت به وأرشدت إليه بالإطلاقية؟ أو هل سعت بالعكس من ذلك إلى أن تفتح للإنسان آفاقاً رحبة وتحمّله المسؤولية كاملةً في كيفية العبادة وفي تنظيم شؤون حياته كلها، وهو حرّ لا رقيب عليه سوى ضميره؟ وهنا يتعيّن الرجوع إلى وجه الرسالة الثاني، ذاك الذي طمسه التاريخ وأنكر طاقاته الإبداعية، فلم يتعوّد المسلمون كشفه والتنقيب عن خفاياه وأسراره ودلالاته، ولم يتفطنوا في الأغلب حتّى إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم أو عجز أو ما أشبه ذلك، بل لأنّ ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلا بما اهتدوا إليه وطبّقوه.

ولا نرى في هذا المعنى أفضل ممّا عبّر عنه محمّد إقبال في ومضة مكتنزة بقوله: «**إنّ النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها**. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقوَد يُقاد منه، وأنّ الإنسان، لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترَك ليعتمد في النهاية على وسائله

هو»[1] . لكن مِن أين لإقبال أو لغير إقبال أن يقرّر هذه «الحاجة إلى إلغاء النبوّة» وأن يعتبرها الدرجة التي تبلغ بها النبوّة كمالها؟ أليس في هذا إسقاط على الإسلام لمفاهيم غريبة عنه؟ يتوقف الجواب على إدراكنا لمفهوم «ختم النبوّة»، وهل المقصود بالقول إن محمّداً «خاتم الأنبياء»[2] هو أنّه آخرهم ليس إلاّ، وأنّ رسالته المتأخّرة في الزمن عن رسالات الأنبياء قبله مصدّقة لها، مهيمنة عليها، فحسب؟

لا يسعنا هنا إلاّ أن نحلّل الإمكانيتين المنطقيتين الوحيدتين اللتين يمكن أن يتمّ بحسبهما هذا «الختم»:

الإمكانية الأولى هي التي تتبادر إلى الذهن لكثرة تداولها في الأدبيات الإسلامية، وهي التي ذهب إليها جمهور المسلمين وتصوّروها الوحيدة، وبمقتضاها تُختَم النبوّة «من الداخل»، أي إنّ الذي يَختم يبقى داخل الإطار الذي ينتمي إليه، أسيراً بمعنى ما لما يختمه، لا سبيل له إلى الخروج منه وتجاوزه بأيّ صفة كانت، مَثَله مَثَل من يغلق على نفسه باب بيته ويقيم فيه رهين محبسه. ولا يدلّ الختم في هذه الصورة إلا على ترتيب زمني وعلى أنّ محمداً يأتي في آخر قائمة الأنبياء وأنّه الحلقة النهائية من حلقات سلسلة النبوّة الطويلة التي تبدأ بآدم وتنتهي بمحمّد. فإذا ما كانت المنظومة التي يندرج فيها نبيّ الإسلام تحتوي على عناصر مشتركة بينه وبين سابقيه، وجب عليه أن يتبنّى تلك العناصر برمّتها وأن ينطبق عليه ما ينطبق عليهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، لا فرق بينه وبينهم

---

(١) **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، م.س، ص ١٤٤.

(٢) **«ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً»** (الأحزاب ٣٣/ ٤٠). ولن نتعرّض في هذا السياق للمفهوم الشعبي للخاتم، فقد كانت الحاجة إلى ترجمة المعاني المجرّدة إلى أمور محسوسة هي السبب في حديث أخبار السيرة عن «الخاتم» الذي بين كتفي النبي والذي هو أحد علامات النبوّة. انظر في ذلك مثلاً: **سيرة ابن إسحاق**، م.س، ص٦٩.

ولا بين رسالته ورسالاتهم. فإذا كان الأنبياء قبله مُرسلين إلى أقوامهم دون غيرهم، كان هو رسول العرب في المقام الأوّل. وإذا كان بعضهم ملوكاً مثل داود وسليمان، كان هو متحلّياً بعلامات الملك والحكم السياسي ومؤسّس دولة. وإذا كان آخرون مشرّعين مثل موسى، أتى هو بتشريعات شبيهة بتشريعاتهم أو أفضل منها. وإذا أتوا جميعهم بالخوارق، ففلق موسى البحر بعصاه وتكلّم عيسى وهو في المهد وأحيا الموتى، كان لزاماً عليه أن يأتي بالمعجزات المادية كأن يكثّر الطعام ويفجّر الماء ويداوي المرضى وتكون له قدرة غير عاديّة على النكاح.. إلخ[1]. أي، بعبارة أخرى، وجب أن يكون مثلهم في كل شيء أتوا به، بل أن يتفوّق عليهم ضمن الأطر نفسها وبالوسائل عينها، والفارق الوحيد بينه وبينهم أنّه لن يأتي نبيّ بعده[2].

إنّ هذا التصوّر لختم النبوّة ليس مستغرباً البتّة، فالناس في العادة يقيسون الجديد، إذ يفاجئهم، على المألوف ويُرجعونه إليه، وقلّما ينتبهون إلى طرافته. أو لِنَقُل إنّهم لا يستطيعون أن يفكّروا إلاّ على أساس الموجود وما له صدى في نفوسهم. إلاّ أنّ ما يخرج عن حدود التفكير الممكن في ظرف معيّن، وما يستحيل التفكير فيه في نطاق البنى الذهنية

---

(١) كتب السيرة، ولا سيما المتأخّرة منها، محشوّة بهذه الخوارق المادية التي ذهب المخيال الجمعي إلى أنّ كمال النبوّة لا يكون إلاّ بها. انظر مثلاً: القاضي عياض، **الشفاء في التعريف بحقوق المصطفى**، طبعات عديدة. وهل يُستغرب هذا الأمر وقد أُسندت إلى الأولياء والصالحين خوارق مماثلة أطلقت عليها صفة «الكرامات» وإنْ كانت لا تختلف في شيء عمّا نُسب إلى الرسول؟

(٢) من الملاحظ أنّ البهائيين واقعون كذلك في هذا التصوّر، ويقولون إنّ النبوّة هي التي ختمت، أمّا الرسل فيمكن أن يظهروا بعد محمد! ويبرّرون بذلك إيمانهم بمؤسّس ديانتهم في القرن التاسع عشر. انظر عن البهائية: المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، تونس، ١٩٩٩.

لمن عاشوا في زمن مخصوص، يمكن أن يكون موجوداً رغم ذلك، بالقوّة إنْ صحَّ التعبير، فتبقى معانيه محجوبة تحت طبقات الفهم والتأويل الكثيفة التي انحرفت به عن غاياته ومراميه البعيدة، وتظلّ طاقاته الكامنة تنتظر الظرف المناسب والبيئة المهيّأة والأشخاص المؤهّلين، فيبرز إذ ذاك ويتجلّى ويشيع حتّى ليندهش المرء لطول غيابه ويتعجّب لِمَ لم ينتبه إليه السلف ولم يتبنّه كلّ هذه المدّة.

انظر، على سبيل المثال، كيف تصوّر المسلمون حتّى عهد قريب صاحب النفوذ السياسي على اختلاف ألقابه، خليفة كان أو مَلِكاً أو أميراً أو سلطاناً، وأنّه «من ليس فوق يده يد» حسب العبارة الخلدونية، فلا يُسأل عمّا يفعل ويجب على الكافّة طاعته حتى وإن كان ظالماً، ثمّ انظر ما آل إليه الشعور العامّ في وجوب استشارته «المواطنين» الذين كانوا يُعتبرون من قبل «رعيّة». إنّ أقصى ما وصل إليه الفكر السياسي الإسلامي منذ خلافة أبي بكر وإلى حدود القرن الماضي هو ما عرضه الماوردي في القرن الخامس الهجري في **الأحكام السلطانية**، وأقرّ فيه ضرورة انعقاد البيعة عند شغور المنصب برضا «أهل الحلّ والعقد»، لكن لا أحد كان يتصوّر «الشورى» في غير هذه الحالة وعند ممارسة الحاكم لنفوذه[1]. فالذين لا يرفضون في أيامنا الديمقراطية على أنها منافية للإسلام، على غرار زعماء بعض التنظيمات الإسلاموية، ويرون على العكس من ذلك في الآيتين اللتين ذكرت فيهما الشورى[2] ـ وإحداهما جاءت في معرض

(١) لهذا أثار سلوك الغزّ دهشة ابن فضلان (ت ٣٠٩ هـ)، ذلك أنهم «متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه، جاء أرذلهم وأخسّهم فنقض ما أجمعوا عليه»، أي أنّ لكل فرد منهم، لا لأهل الحل والعقد فقط كما في البلاد الإسلامية، حق الاعتراض. **رحلة ابن فضلان**، ط٢، دمشق، ١٩٧٧، ص١٢٢.

(٢) **«والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وممّا رزقناهم ينفقون»** (الشورى ٤٢/ ٣٨)؛ **«فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله»** (آل عمران ٣/ ١٥٩).

الخبر، والثانية متعلّقة بالرسول ـ مرجعاً صريحاً في الحكم الشورويّ وحتّى الديمقراطي، ما كان لهم أن يؤوّلوا **القرآن** هذا التأويل لولا أنّ الوجدان الحديث أضحى يرفض الحكم المطلق رفضاً باتاً ويتوق إلى الحدّ من نفوذ الحكّام وإلى مراقبتهم بمختلف الطرق المؤسّسية. وهذا مجرّد مثال على أنّ ما غاب عن المسلمين في الماضي ليس أقلّ مشروعية ممّا ارتضوه من جهة، وقد يعوّضه من دون شعورٍ بالابتداع وتجاوز الموقف الموروث من جهة أخرى، متى توافرت الظروف الموضوعية لبروز تلك الطاقة الكامنة التي ألمحنا إليها.

على هذا الأساس تكون **الإمكانية الثانية** لفهم «ختم النبوة»، وهي أنّها ختم لها من الخارج، أي أنّ هذا الختم يضع حداً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدّين من غير مؤهّلاته الذاتية. إنه إيذانٌ بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة؛ إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سنّ الرشد، إلى من يقوده وإلى من يتكىء عليه في كل صغيرة وكبيرة. وتكون وظيفة نبيّ الإسلام في هذه الحالة إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة وتحميله تبعات اختياراته، مَثَلُه إذن مَثَل من أغلق باب بيته ـ الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوّة، بيت جميع الأنبياء ـ وختمه من الخارج، فلم يبقَ سجيناً له وساح في أرض الله الواسعة. ويكون بذلك قد أذن بحرّية الإنسان في أن يسكن البيوت التي يبنيها بجهده الخاص، بما يدلّه عليه عقله، بما يوفّره له ذكاؤه، بما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية، بما يحقّق به إنسانيته ومنزلته السامية في هذا الكون. بهذا يكون النبيّ حقاً «شاهداً ومبشّراً ونذيراً»، ويكون بأقواله وأفعاله «الأسوة الحسنة»، قد أعطى المثال في العدل والمحبّة والرحمة والبرّ، وفي السلوك المستقيم عموماً بما يتلاءم والأوضاع التي عاش فيها، لا أن يكون قد سطّر بصفة باتّة ونهائية ما يجب فعله وما يجب تركه، في كلّ الحالات ومهما كانت

الظروف والملابسات، إذ إنّه يكون حينئذ قد رسّخ التبعية التي جاء ليقاومها، ولم يزد على أن استبدل تقليداً بتقليد ومحاكاة بأخرى، حتى وإنْ كانت أفضل منها في عصرها.

إنّ رسالة التحرّر التي جاء بها الإسلام لا تنسجم مع أقصى طموح الموقف الذي اتجه إليه الفكر الإسلامي - ربّما باستثناء موقف كبار المتصوّفة - ألا وهو تقليد المظاهر الخارجية للأنموذج النبوي، لأنّ هذا التقليد ينقلب إذ ذاك إلى تبنٍّ لشكل قانوني جامد وإلى مجرّد رواية جوفاء لبنية متكلّسة تحتوي على فكر وإرادة مفروضين[1]. فلا حريّة حقيقية إلاّ في استبطان الأسباب والتجارب التي تحكّمت في ذلك الأنموذج وأدّت به إلى الاحتفاظ بهذا الحلّ دون ذاك. ولئن كانت إحدى وظائف الدين الأساسية هي التقليص من القلق الوجودي الذي يشعر به الإنسان، فإنّ تهدئة هذا القلق بالقضاء على الحرية يؤدّي به إلى أن يحيا في حالة جمود شبيه بذاك الذي تعرفه الحيوانات التي تعيش في المناطق البالغة البرودة إذ تحدّ من نشاطها ولا تحتفظ إلاّ بوظائفها الحيوية الدنيا. أو قُلْ إنّه بإعراضه عن أن يكون فاعلاً يصبح مفعولاً به لا غير، فيقضي على أفضل ما في الإنسان: خياله، وقدرته الإبداعية، وشجاعته في مقاومة الظلم، واستقلالية الضمير، أي كلّ ما يمثّل قوّة الشخصية الحرّة وما به يفضل الإنسان سائر الكائنات.

صحيح أنّ الإنسان في بحثه عن الحقيقة شبيه بالأعمى الذي لا يدرك من خصائص الموجودات إلاّ ما يقع تحت حواسّه الأخرى، وأنّ

---

(١) الملاحظ أنّ مبدأ الحرية الذي يميّز الإسلام ويحجبه التداخل بين الدين والسياسة لم يغب عن ذهن دريفرمان اللاهوتي الألماني غير المختصّ حين قال: «Bien que l'islamisme soit à proprement parler une religion de la liberté, les imbrications moyennageuses de la religion et de la politique de nos jours apparaissent souvent comme un principe contraire à la liberté», E. Drewermann, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, 1993, p. 732.

الدين، والإسلام بامتياز، هو اللغة التي يدرك قدرَ طاقته بواسطتها مغزى الوجود، ولكن لا شيء في مقدوره أن يعوّض الاختبار الشخصي للقيم التي تستحقّ أن يغامر في سبيل تجسيمها بصحبة أخيه الإنسان، لا الانتماء الشكلي إلى نمط التديّن الموروث، ولا ما تريد أن تفرضه عليه مؤسّسة من المؤسّسات، ولا النسج الحرفي من دون تمييز على مثال مرجعي ولو كان النبيّ ذاته في شؤون دنيوية بحتة مثل اللباس، فما بالك بأئمّة المذاهب ورجال الدين الأحياء منهم والأموات.

هكذا يكون محمد بن عبد الله قد ختم النبوّة ليقضي على التكرار والاجترار وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحريّة الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلاّق. هكذا يكون قد أرسى الدعائم المتينة لأخلاقية éthique كونية بحقّ، ولا يكون دوره محصوراً في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلا أن يطبّقها تطبيقاً آلياً أجوف.

إنّنا لنكاد نسمع أصداء الاستنكار لهذا الفهم: هل يكون المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها وفي كلّ العصور قد أجمعوا على الخطأ والضلالة؟ ماذا يبقى من الإسلام إذا أعرض المسلمون عن الطريقة التي طُبّق بها إلى حد الآن؟ لكن، مهلاً! لنتركْ جانباً ما لعلّه يحرّك عدداً من هؤلاء المستنكرين من مصالح مادية ومعنوية في استتباب الأمر على ما هو عليه، رغم أزمة المصداقية التي يعرفها التديّن التقليدي في المجتمعات الحديثة، ولنتركْ جانباً كذلك ثقل الماضي ووطأة الموروث على النفوس، فمن أعطى أحداً من الناس حقّ التحدّث باسم الإسلام الصحيح؟ ومتى كان إنتاج فئة العلماء مُعبّراً عمّا في قرارة نفوس المسلمين جميعاً؟ هل شاركوا الله في علمه بما في الصدور؟ ومَن أدراهم أنّ المسلمين لن يتبنّوا في المستقبل فهماً أعمق وأفضل من فهم لم يسد في النهاية إلاّ أقلّ من أربعة عشر قرناً، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل؟

ثمّ أليس البشر مدعوّين إلى السير في الأرض والنظر في خلق الله؟ إنّهم متى أخذوا مأخذ الجدّ هذه الدعوة، أدركوا أنّ الله يخاطبهم في «سمفونية الخلق» التي يُشاركون فيها بصفتهم مخلوقات قادرة، دون غيرها، على إغنائها بالأفكار التلقائية التي تصدر عن خيالهم وبالأفكار المنظّمة التي ينتجها عقلهم. ولا أحد يُمكنه أن يحل محلهم في هذا المجال، لأنّهم وحدهم يستطيعون أن يضيفوا إلى أصوات العالم من حولهم لحناً أو نغمة، إذا ما أحسنوا الإصغاء إلى ما يعتمل في أعماق نفوسهم وإلى نشيد الوجود الصامت أو الصاخب. كما أنّه لا شيء يمكنه أن يُوقف بحثهم عن الأفضل والأنجع في تنظيم حياتهم وتحقيق سعادتهم. ومن دواعي فخر المسلم من حيث المبدأ أنّ الرسالة المحمدية تحثّه على ذلك حثّاً وتحرّضه عليه تحريضاً؛ تدعوه إلى أن يتفاعل مع الأحداث لا أن يقتدي بما وجد عليه آباءه، وإلى أن يختبر ميدان التجربة الثريّ لا أن يلجأ إلى قائمة من الشعارات يردّدها، فيكون مثل الحمار يحمل أسفاراً، وإلى أن يربّي الناشئة على استقلالية التفكير لا أن يعوّدهم تعويد الدوابّ على الاستنجاد بركام من العبارات يحفظونها.

لقد اعتاد علماء اللاهوت الكاثوليك، منذ المجمع الفاتيكاني الثاني بالخصوص، أن يبرّروا تراجع الكنيسة عن مواقفها السابقة وأخطائها الشنيعة أحياناً بأنّه تعميق للفهم لا تنكّر للماضي، وإلاّ انهارت عقيدة عصمتها[1]. أمّا الإسلام فلا يعترف لحُسن الحظّ بالكهنوت، فلا

(١) كما هو الشأن في موقفها من غاليلو غاليلي مثلاً، واعترافها بمبدأ حرية الاعتقاد الذي كانت تقاومه بشدة. ويبدو أن الكنيسة الكاثوليكية بدأت في التعبير وإنْ بخجل عن ندمها على سكوتها على اضطهاد النازية لليهود. ونحن طبعاً في انتظار موقفها من مساندتها للاستعباد والاستعمار في الماضي سواء في أمريكا اللاتينية أو إفريقيا.

يحرجه، لا مبدئياً ولا عملياً، أن يخطىء أتباعه ـ قلّ عدد المخطئين أو كثر ـ ولا يمنع من الإقرار بأنّ التأويل الذي ذهب إليه جيل أو أجيال كان صالحاً في ظرف ثقافي وتاريخي معيّن، ويقتضي تجاوزَه والعدولَ عنه ظرفٌ آخر، هكذا الشأن بالنسبة إلى الفكر السنّي وإلى الفكر الشيعي على السواء. فكلاهما يُعامل المسلم في هذا المستوى معاملة القاصر. هذا يحتاج إلى دورة ثانية هي دورة الولاية، وإلى استمرار الوحي عن طريق أئمّته وأوليائه، تغيّرت أوصافهم وبقيت وظيفتهم النبوية. وذاك لم يحتفظ من ختم النبوّة إلا بمعناه القريب، فتشبّث بحرفيّة النصّ وفرَض الخضوع للأحكام التي استنبطها منه رجال القرن الثاني للهجرة، معتبراً المسلم عاجزاً عن الاستنباط بذاته[1]. وفي كلتا الحالتين انحرافٌ واضح عن الهدف الإلهي من ختم النبوّة، وإبقاءٌ للإنسان في وضع التبعيّة للرؤساء على اختلاف أسمائهم ونعوتهم، ورهبة من تحمّله للمسؤولية التي حمّلته إيّاها الرسالة المحمّدية، وخوف من المساواة المطلقة بين البشر في الحقوق والواجبات.

لكلّ هذه الأسباب لا نتردّد في التأكيد أنّ رسالة الإسلام راعت مقتضيات الواقع الذي ظهرت فيه، ولم يكن ثمة بدّ من ذلك. ولكنّها، من حيث مراميها العميقة والأساسية، كانت سابقة لعصرها ومتجاوزة لاستعداد معاصري الدعوة على الصعيدين الفكري والاجتماعي. لقد كانت حبلى بإمكانيات وآفاق لم يتيسّر لهم سوى أدناها وأقربها إلى المستوى الذهني العام وقتها. ولا تثريب عليهم في ما أوصلهم إليه اجتهادهم، إنّما العيب على الذين يقفون بها عند ذلك الحدّ ولا يعيرون وزناً لحاجة الإنسان المعاصر إلى غذاء روحي أسمى من الخضوع الآلي والتطبيق الحرفي للأوامر والنواهي، ولا يولون أهمية لتطوّر «المجال

---

(١) انظر فيما يتعلّق بالعلماء و«رجال الدين» في المنظومة السنيّة فصلنا: «المؤسّسة الدينية في الإسلام»، ضمن: **لبنات**، م.س، ص ص٦٩ ـ ٨٤.

العمومي»[١] من وضع كانت فيه حظوظ الجميع متساوية ـ أو تكاد ـ في الوصول إلى مصادر المعرفة القليلة والموحّدة وكان النقاش والصراع يدوران فيه حول المواضيع البسيطة نفسها، إلى وضع لا سابقة له في التاريخ يتّسم بالتعدّد اللامتناهي لهذه المصادر، منذ انتشار التعليم في أوسع الفئات الاجتماعية بنسبة لا مثيل لها في الماضي، القريب منه والبعيد، وشيوع الكتب والمجلات والجرائد، وسرعة انتقال المعلومات المسموعة والمرئية مهما كان نوعها ومصدرها، بل آنيّة هذا الانتقال من أيّ مكان إلى غيره على سطح المعمورة، وخاصة منذ اقتحام الأنترنيت الحياة العامة والخاصة.

ولن يتّضح الفارق بين الرسالة وتطبيقاتها إلاّ حين نحلّل نماذج من تجلّياتها إثر وفاة الرسول وما آلت إليه في التاريخ. وهذا هو موضوع الباب الثاني.

---

(١) انظر: J. Habermas, *L'espace public*, Paris, 1978 (الطبعة الأولى بالألمانية سنة ١٩٦٢)، و"المجال العمومي" عنده هو مكان رمزي يشقّ فيه العقل العمومي طريقه بقطع النظر عن المصالح الفردية والفئوية.

الباب الثاني

الرسالة في التاريخ

– إنّ الناس لا يعثرون على الحقيقة بل ينجزونها
مثلما ينجزون تاريخهم (بول فاين)

لن نهتمّ في هذا الباب بالأحداث التاريخية في حدّ ذاتها، رغم أنّ ما حصل للمسلمين إثر وفاة الرسول مباشرةً وطيلة فترة الخلافة الراشدية والعصر الأموي ما زال في حاجة أكيدة إلى الدرس النقدي[1]. فالمعلومات المتوافرة عن القرن الذي تلا العهد النبوي لم يُشرع في تدوينها إلاّ في حدود منتصف القرن الثاني للهجرة، وهي ليست شاملة لكل ما حدث من جهة، ومتأثرة من جهة ثانية بالصراعات التي انخرطت فيها جميع الأطراف انخراطاً إيجابياً حيناً بالتأييد أو الرفض وسلبياً حيناً آخر بالرضا أو السكوت. إلا أنّ ما نسعى إلى بيانه من وراء هذه الأحداث هو الجواب عن السؤال التالي: إذا كان ما قلناه عن طبيعة الرسالة المحمّدية صحيحاً، فلماذا لم يطبّقه المسلمون الأوائل؟ لِمَ لم يتبنّ الصحابة والتابعون ثم الأجيال المتعاقبة السائرة على خطاهم سوى الحلول التي تتجلّى لنا اليوم منقوصة، غير مرضية، إنْ لم نقل مزيّفة؟

إنّ الفارق بين الأهداف التي رمت إليها الرسالة من ناحية ومآلها في التاريخ من ناحية ثانية لا يُستغرب، بل يكاد يكون هو القاعدة في

---

(١) لكن شتّان ما بين النقد الذي يُراد منه الفهم الأفضل، والنقد الذي ينطلق رغم الظواهر من آراء قَبْلية تنفي عن الإسلام أية خصوصية أو تريد أن تطبّق عليه قسراً مقولات مستمدّة من تاريخ اليهودية والمسيحية، معتبرة على سبيل المثال أنّ المصحف لم يكتمل إلاّ في القرن الثالث للهجرة! انظر مثلاً: P. Crone & M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, London, 1977؛ وكذلك: J. Wansbrough, *Quranic Studies; Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.

الحركات الدينية والفلسفية. فهذا ما حصل، على سبيل المثال، للبروتستانتية و«مصاحبتها» للحداثة، حيث كانت لحركة الإصلاح نتائج غير مرغوب فيها وبعيدة كل البعد عمّا أراده روّادها وفي تناقضٍ تام مع أهدافها في بعض الأحيان[١]، وما هو معروف ممّا تمخّضت عنه الماركسية عندما مورست في الاتحاد السوفياتي. ولا شكّ عندنا أنّه لا ينبغي وضع المسألة في مستوى النوايا، فقد فعل المسلمون ما فعلوه وهم مرتاحو الضمير، متيقّنون من أنّهم أوفياء لما يقتضيه الدين الجديد. وكان سلوكهم متّسماً بالعفوية المطلقة فلم يُنظَّر له ويغدو سلطة مرجعية إلاّ بعد وفاة الجيل الأوّل بفترة طويلة.

وإذا كان من العبث الرجوع إلى الوراء والنبش عمّا قد يكون خامرهم أو خامر فريقاً منهم، فمن الأكيد أنّ ما أضفي عليهم من صفات الكمال والعصمة لا صلة له بالواقع التاريخي، وقد رسّخته السلطة السياسية لأنّها في حاجة إلى مرجعيّتهم، كما رسّخه علماء الدين للحاجة نفسها. ولا فائدة من ضرب الأمثلة على انغماسهم في الصراعات العنيفة والدموية، وعلى التنافس في تكديس الأموال والالتذاذ بمباهج الدنيا من نساءٍ وجوارٍ وعبيدٍ وقصورٍ ولباسٍ وأوانٍ وغيرها، فكتبُ التاريخ محشوّة بالأخبار الدالة على هذه الظواهر وأمثالها[٢]. فلم يكن هذا السلوك إلاّ طبيعياً ومتوقّعاً، إذ إنّ القيم الجديدة، وهي المعترضة على السائد،

---

(١) انظر مثلاً: M. Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 1985, p. 102؛ وكذلك: Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, 1991.

(٢) ارجع في هذا المجال إلى خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، ٣ أجزاء، القاهرة، ١٩٩٧. وقد جمع فيه العديد من الأخبار التي احتوت عليها كتب السيرة والطبقات والتاريخ وغيرها، محاولاً أن يثبت بُعد الصورة الواقعية عن الصورة المثالية التي يرسمها لهم المتخيّل الإسلامي عادة.

محتاجة دوماً إلى عامل الزمن كي تترسّخ وتعمّ وتأخذ مكان القيم الموروثة. وتمثُّلها لا يتمّ إلاّ بصفة تدريجية وبحسب ما تسمح به ظروف القوم الاجتماعية.

الفصل الأول

خلافة الرسول

لننظرْ في الإمكانات المتاحة نظرياً لتجسيم الدعوة في الواقع الاجتماعي والسياسي إثر وفاة الرسول:

١ ـ نلاحظ أولاً أنه لم يكن في ذاك الظرف سبيلٌ إلى العودة إلى ما كانت عليه الأوضاع في الحجاز قبل البعثة. لقد خلقت الدعوة وضعاً جديداً في الحجاز وفي الجزيرة جعل التنظيم القبلي وحده عاجزاً عن الاستجابة للصلات التي أوجدها الإسلام بين الأفراد والمجموعات، لا سيما وأنّ بوادر التفكك فيه قد ظهرت قبل أن يجاهر محمد بدعوته، وأنّ الطموح إلى بديل كان قوياً وإنْ لم تكن ملامحه واضحة كل الوضوح. ولذا كان تحقيق نوع من المركزية في القرار أمراً محتوماً، وكانت حظوظ قريش، نظراً إلى مكانتها بين العرب وإلى ماضيها وإلى وزنها الاقتصادي، حظوظاً وافرة في أداء دور مركزي في الحياة السياسية التي تلت زعامة الرسول. وعلى هذا الأساس يُمكن تفسير حركة «الارتداد» التي انتشرت بين القبائل غير الحجازية في عهد أبي بكر. فلم تكن سوى تعبير عن التشبّث بنظام قبَلي مفكّك تجاوزته الأحداث، أي إنّها كانت محكومة بالإخفاق سلفاً، بصرف النظر عن الطريقة التي عُولجت بها وعن دور الأفراد في التعجيل بنهايتها.

٢ ـ وقد كان احتواء أغنياء قريش للدعوة التي قاوموها في البداية

إمكانية ثانية مستبعدة كذلك، بسبب هذه المقاومة بالذات. ولكنّ تطوّر الأحداث يبيّن أنّ بني أميّة لم يقوموا بغير هذا الاحتواء عندما تكفّل عامل الزمن بالتغطية على ماضيهم وبرزت الحاجة، في إمبراطورية مترامية الأطراف، متعددة الأجناس، متعارضة المصالح، إلى خبرتهم التنظيمية وقوّتهم الاقتصادية وقدرتهم على المناورة.

٣ ـ والتحليل نفسه ينطبق على الإمكانية الثالثة، وهي العودة إلى ما يجوز تسميته بـ«نظام الصحيفة»، أي ما حصل من تحالف على أساس غير ديني بين المكيين المهاجرين وسكّان يثرب/ المدينة الأوس والخزرج واليهود[1]. فلقد كان هذا النظام مما اقتضاه ضعف المجموعة الإسلامية الأولى قبل أن تستتبّ الأمور للمسلمين بإجلاء اليهود وفتح مكّة ودخول القبائل العربية في الدين الجديد. فلم يعد له إذن مبرّر وقد تحوّل ضعف المسلمين إلى قوّة، وطُبّقت المبادىء الإسلامية في عدد وافر من المجالات، وصار الانتماء الديني قاعدة الانسجام الاجتماعي.

٤ ـ وتدلّ أحداث السقيفة على أنّ إمكانية «الحرب الأهلية» بين المسلمين كانت واردة: فريق المهاجرين من جهة يرى أنّ قريشاً أولى بالحكم بعد النبي، ولذلك فسّر اجتماع الأنصار على أنّه رغبة في إبعاده، أو كما قال عمر واصفاً موقفهم: «فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحضُنونا من الأمر»، وفريق الأنصار من جهة أخرى يعتبر على لسان خطيبهم يومئذ: «نحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم معشر المهاجرين رهط وقد دفّت دافّة من قومكم»، وأقصى ما يقبله هو تقاسم الحكم: «منّا أمير ومنكم أمير». وإذ أحدث عمر المفاجأة، أو «الفلتة»، فسارع بمبايعة

---

(١) انظر نص هذه المعاهدة، ويسميها بعضهم «دستور المدينة»، في ابن هشام، السيرة، م.س، ج٢، ص ص١٦٧ ـ ١٧٢. وقد حظيت بدراسات عديدة تثبت بعضها صحتها وتنكرها أخرى.

أبي بكر واضعاً الجميع أمام الأمر المقضي ومستغلاً تنافس عصبيتَيْ الأوس والخزرج، فشبح التناحر على الحكم كان ماثلاً في ذهنه، يقول: «خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعةٌ أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإمّا بايعناهم على ما لا نرضى وإمّا نخالفهم فيكون فساد»[١].

٥ ـ أمّا الإمكانية الخامسة فهي أن يؤول الأمر إلى آل البيت ممثَّلين في عليّ أو العبّاس، ويتمّ في هذه الحالة الجمع في شخص المُمارس للحكم بين السلطة الرمزية المتمثّلة في القرابة من النبي والسلطة الزمنية التي هي محلّ النزاع. وربّما كان لشخصية عليّ بالخصوص دور سلبي في إبعاده، لكن كأنّه وُجد نفور غير واضح تمام الوضوح من مبدأ هذا الجمع ذاته بما يؤدّي إليه من نفوذ يعسر الاعتراض عليه في جليل الشؤون وحقيرها، وهو ما لم يألفه العرب وما لم يكن لديهم إذ ذاك استعداد للخضوع له مهما بدا هذا المبدأ في نظر الشيعة بعد ذلك ممثلاً لأسمى درجات الشرعية.

٦ ـ وهكذا كانت الإمكانية التي تحقّقت بالفعل مستفيدة من ضعف حظوظ مثيلاتها. وقد كان لعامل السنّ والخبرة والإشعاع الذاتي أثر حاسم في تعيين أبي بكر خليفة للرسول، على غرار ما كان معهوداً في التقاليد القَبَلِيّة. فكانت مكانته بين المسلمين تجعل القدح فيه عسيراً مهما كان الطرف الذي يطمح إلى منصبه، وكانت مشاركته في ندوة قريش قبل الإسلام، المؤسّسة الجنينية للدولة العربية، تؤهله لرضا أغنياء هذه القبيلة. وعلى يديه، في حروب الردّة، سارت الأمور بحسب منطق التطوّر الذي سارت فيه الجزيرة قبل الإسلام، فتعزّزت مكانة قريش واستكملت استقطاب القبائل التي كانت محترزة من زعامتها.

وفي هذا الصدد يتعيّن علينا أن نبدي ملاحظتين أساسيتين:

---

(١) **صحيح البخاري**، كتاب الحدود، باب «رجم الحبلى إذا أُحصنت».

ـ **الأولى** أنّ الاعتبارات الدينية كانت إمّا غائبة تماماً أو ثانوية جداً في اختيار أبي بكر. فلم تظهر أفضليته بسابقته في الإسلام وإمامة الصلاة في مرض الرسول إلاّ لاحقاً لغاية تبريرية، بل لم يبرز التنصيص على خلافته في بعض الأوساط السنّية وفي فترة متأخّرة إلاّ رداً على قول الشيعة بالنصّ على إمامة عليّ. فقد كان اختيار الشخص المدعوّ إلى قيادة الجماعة شأناً دنيوياً بحتاً؛ كان ضرورة حيوية استلزمها شغور السلطة التي كان يشغلها النبي من دون منازع؛ وكان مجرّد تطبيق لناموس اجتماعي كوني هو حاجة المجموعة البشرية، قلّ عدد أفرادها أو كثُر، إلى من يحكمها ويتولّى أمر تمثيلها، وإلاّ عمّت الفوضى واختلّ النظام الضروري لتواصل الحياة ضمن تلك المجموعة[١]. فلقد ظهر الإسلام في بيئة غابت فيها الدولة، وكان غيابها هذا سبباً في التماهي الذي حصل بينه وبينها منذ عهد أبي بكر، حتّى صار لا يُتصوّر وجوده واستمراره من دون وجودها ورعايتها. وفي ذلك ما فيه من تكليس للتاريخ ولحيويّة الرسالة في الآن نفسه.

ـ والملاحظة **الثانية** أنّ تعيين أبي بكر في هذا المنصب، مثل تعيين الخلفاء والملوك والأمراء والسلاطين من بعده، لم يكن إطلاقاً شأناً يهمّ جميع المسلمين نساء ورجالاً، أغنياء وفقراء، سادة وعبيداً أو موالي[٢]،

---

(١) وهو عين ما يذهب إليه المنظّرون للخلافة حكماً إسلامياً حين يستشهدون بقول الشاعر الجاهلي: لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم...

(٢) يقول الجاحظ: «إنّا نزعم أنّ العامّة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها، ولأيّ شيء ارتدّت ولأيّ شيء أملت، وكيف مأتاها والسبيل إليها، بل هي مع كلّ ريح تهب وناشئة تنجم، ولعلّها بالمبطلين أقرّ عيناً منها بالمحقّين. وإنّما العامّة أداة للخاصّة تبتذلها للمهن وتزجّي لها الأمور وتصول بها على العدوّ وتسدّ بها الثغور»، مقالة «العثمانية»، ضمن **رسائل الجاحظ**، القاهرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ٣٦/٤. ونجد صدى لذلك عند الشيخ محمد عبده، إذ يقول: «إنّ المعوّل عليه في تقدّم الأمّة ونموّ =

بل لم يكن يشغل سوى زعمائهم وذوي النفوذ فيهم، أولئك الذين سيطلق عليهم أدب الأحكام السلطانية لقب «أهلِ الحل والعقد»، أي أولئك الذين لا يُمكن للحاكم ممارسة حكمه إلاّ بتأييدهم أو رضاهم أو عدم معارضتهم الفعلية على الأقل. ومعنى ذلك أننا نشهد، منذ اللحظات الأولى التي أعقبت وفاة صاحب الرسالة، ابتعاداً عن روح التسوية بين المسلمين، فطفت القيم السائدة وغشّت على القيم الثورية التي أعلن عنها الدين الجديد. وبعبارة أخرى، فإنّ إقرار نظام انتخابي ديمقراطي بحقّ، كما نفهم اليوم الانتخاب والديمقراطية، لم يكن من الممكن التفكير فيه لأنّه يقع خارج آفاق المسلمين الذهنية في ذلك الظرف، إذ هو ثمرة التطوّر الذي عرفته البشرية منذ قرنين أو ثلاثة قرون فحسب ولا صلة له بالفكر الديني إلاّ من حيث أنّ الدين كما يكون عامل استلاب يكون كذلك وفي الآن نفسه حاملاً بذور التخلّص من الاستلاب، وتبقى المبادىء الكامنة فيه مطموسة تنتظر الظرف المناسب لكي تتجسّم في الواقع التاريخي المعيش. فإذا كانت الشورى محدودة، محصورة في عدد ضئيل من الأشخاص، ثمّ ضاقت حتّى انمحت تماماً في الوراثة والتعيين والغلبة، فما ذلك بفعل الإسلام، كما أنّ نقيضه ليس من فعله أيضاً. كلّ ما في الأمر أنّ الدين يُشَرعِن ويبرّر الأنظمة التي تُقام أو التي يُراد إقامتها، ويبقى مستوى الوجدان الديني في كل الحالات الحَكَم في مدى استجابة هذا النظام أو ذاك لمبادىء الرسالة النبويّة التي أسّست ذلك الدين. ومن الواضح أنّ هذا المستوى يتغيّر ويتطوّر وأنّه في القرن

= أذهانها وتنوّر بصائرها إنّما هم الأكثر من أوساطها وأعاظمها، لا أوباشها وعامّتها. فإن سلمت فيها أذهان الأوساط فمن فوقهم وصحّت تصوّراتهم وُصفت بالتقدّم في مراتب الكمال، وإن كان عامّتها على جانب من الجهل ونوع من التخريف فإنّهم لا يمنعون تقدّماً ولا يحجزون تمدّناً، متى صلحت أحوال مَنْ فوقهم من الطبقات...»، **الأعمال الكاملة**، ط٢، ج٢، ص١٦٠.

الحادي والعشرين مختلف اختلافاً جوهرياً، فيما يتعلّق بالنظام السياسي، عمّا كان عليه في القرن السابع للميلاد.

وكما أنّ الإمكانات النظرية في سدّ الشغور الذي أحدثه موت الرسول كانت متعددة ومتفاوتة الحظوظ في التحقّق، وأنّ ما تحقق منها فعلاً ليس بالضرورة الأفضل من حيث التناغم مع منطق الرسالة، بقدر ما كانت المعطيات التاريخية هي المحدِّدة في نهاية التحليل لترجيحه وجعله يحتلّ المكانة التي تبوّأها، فإنّ مجالين كبيرين من مجالات الحياة الاجتماعية قد خضعا لعوامل مماثلة أبعدتهما هما أيضاً عن روح الرسالة. ونجمع بينهما عمداً لأنهما يتعلقان بقيمة إنسانية وقرآنية سامية هي الكرامة البشرية.

أمّا المجال **الأول** فيتّصل بالاسترقاق. ولئن أصبحت هذه الظاهرة الآن في ذمّة التاريخ، فإنّ ذلك لا يمنع من التساؤل عن الأسباب التي حملت المسلمين طيلة قرون عديدة على استعباد إخوانهم وأخواتهم في البشرية، وعلى عدم الإنصات لنداء الوحي. ذلك أنّ **القرآن**، بالإضافة إلى التنصيص على تكريم الله لبني آدم من دون تمييز، قد عدّد المناسبات التي تُحرَّر فيها الرقاب، ممّا من شأنه أن يؤول عملياً إلى القضاء على الاستعباد. ويلفت الانتباه بالخصوص أنّه لم يُشر ولو إلى حالة واحدة تكون مصدراً لاسترقاق الإنسان لأخيه، لا في حالة الحرب ولا في حالة السلم. إلاّ أنّ «الفتوحات» سرعان ما شكّلت مَعيناً للعبيد الجُدد يستفيد الأسياد العرب من استغلال ذكورهم في شتّى الخدمات الشاقّة ويتمتّعون بإناثهم بلا حسيب ولا رقيب. فكان أن تُنوسِي منطق الرسالة والغاية التي سعت إليها مراعية التدرج الضروري والواقعية في عدم مواجهة المصالح القائمة، وسار المسلمون في العبيد سيرةَ غير المسلمين، بل ساروا فيهم سيرة الجاهلية الأولى أو أنكى. وفي هذا المستوى كانت مقتضيات المصالح الدنيوية المادية الجشعة حجاباً دون تأويل الرسالة تأويلاً

منسجماً، وفوّت المسلمون على أنفسهم فرصة أن يكونوا أوّل دعاة حقوق الإنسان في مدلولها المباشر والعام، وأوّل المطبّقين لها أمام شعوب الأرض التي كانت وقتها مثلهم لا ترى ضيراً في أن لا يكون كلّ الناس «أحراراً». وأقصى ما فعله الفقهاء الحثّ على حُسن معاملة العبيد، كما حثّوا على الرفق بالحيوان!

وأمّا المجال **الثاني** فيتّصل بمنزلة المرأة. ولم يكن المسلمون هنا كذلك بدعاً من الأمم، فدونية المرأة بالنسبة إلى الرجل راسخة في جُلّ الثقافات القديمة، واعتُبِر «الجنس الثاني» دوماً مُرادفاً للنقص والشرّ وحليفاً للشيطان. وحتّى الظواهر الفيزيولوجية المحض مثل دم الحيض كانت لدى أغلب الشعوب علامة على نجاسة المرأة مدّة حيضها، فلا تقرب طعام الآخرين خشية أن يصبح غير صالح للاستهلاك، وقد تُعزل في مكان خاص[١]. ثمّ ألم تُخلَق المرأة من ضلع أعوج من ضلوع آدم؟! أليست هي التي أغوته بالأكل من الشجرة فكان ذلك مصدر «الخطيئة» وسبباً في الطرد من الجنّة؟! وعِوَضَ أن يتدبّر المسلمون سكوت **القرآن** عن هذين «الميثَين» الواردين في «سفر التكوين» وتأكيده، خلافاً لهما، بأنّ الناس خُلقوا من نفس واحدة وأنّ الله خلق منها زوجها ليسكن إليها، ونصّه الصريح على أنّ الغواية كانت من إبليس لا من حوّاء وأنّ الله غفر لآدم وبغفرانه مُحيت المعصية.. عِوَضَ أن يتدبّروا كلّ هذا انبروا يتسابقون إلى «الإسرائيليات» يستقون منها ما يعزّز آراءهم القَبْلية في المرأة، وانبروا يؤوّلون بها الآيات القرآنية تأويلاً ما أنزل الله به من

---

(١) انظر: **العهد القديم**، سفر اللاويين، XV/ ١٩ ـ ٣٣. ويشير ج. ديران G. Durand إلى أنّ «السبت» كان محترماً أثناء الفترة التي كانت تُعتبر فترة حيض الآلهة القمرية عشتار [ومن عشتار جاءت التسمية عائشة] مرّة في الشهر قبل أن يصبح مرّة في الأسبوع، وأنّ السبت اشتقّ من جذر يدلّ على «يوم عشتار الكريه»: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p.119.

سلطان؛ تأويلاً يمحو الفروق الجوهرية بين الرسالة المحمدية وما عند أهل الكتاب على هذا الصعيد. وهكذا عجزوا عن السموّ إلى أهداف الرسالة النبيلة وعن تبيّن ما يميّز الإسلام من إرساء لِقيم تقطع الصلات مع الشائع والموروث. والأدهى من كلّ هذا أنّهم تصوّروا الرسالة حسب أهوائهم ورغباتهم ومصالحهم حتّى أضحى الإسلام مُرادفاً لظلم المرأة والحطّ من قيمتها وحجبها في البيوت وخلف الجدران السميكة، ومسؤولاً عن حرمانها من أبسط الحقوق البشرية مثل التعليم والشغل، ومستغَّلاً في إثبات هويّة قلقة تبحث عن التعبير عن نفسها من خلال إلزام الفتيات المغرّر بهنّ بلبس الحجاب[1]. وهنا كذلك ضيّع المسلمون فرصة أن يكونوا السبّاقين إلى الاعتراف بالمساواة المطلقة بين المرأة والرجل، وكان انتزاع المرأة لبعض حقوقها المشروعة ـ حيث تمكّنت من ذلك وفي مجتمعات إسلامية قليلة ـ ضدّ إرادتهم لا بمساعدتهم كما كان من المفروض أن يكون لو فهموا الرسالة حقّ فهمها وحسب منطقها العميق. وهذا ما يحتّم علينا النظر في العوامل التاريخية التي تمخّض عنها هذا الانحراف.

إنّ هذه العوامل عديدة متضافرة، فيعسر فصل بعضها عن الآخر

---

(١) الآيتان المعتمدتان تعسّفاً هما: «**يا أيها النبيّ قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً**» (الأحزاب ٣٣/٥٩)، و«**. . . وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ. . .**» (النور ٢٤/٣١). أمّا الأولى فتتعلّق فقط بإدناء النساء جلابيبهن حتّى يعرفن فلا يؤذين عند الخروج ليلاً لقضاء حاجتهن في ظروف المدينة الخاصّةحيث لم تكن في مساكنها مراحيض، وأمّا الثانية فليس فيها سوى الأمر بعدم التبرّج وإظهار المرأة لمفاتنها، وذلك بستر صدرها حتّى لا ينكشف ثدياها من خلال جيبها، أي الفتحة التي في أعلى قميصها. وما أبعد هذا وذاك عن أحكام الفقهاء وعن اعتبارهم لجسم المرأة كلّه عورة!

واعتبار أحدها أهمّ من غيره. منها ما هو ثقافي، مثل رواسب الذهنية السابقة للإسلام سواء لدى العرب أنفسهم أو لدى المسلمين من الأجناس الأخرى الذين كانوا ينتسبون إلى ثقافات وأديان منتشرة في البلاد المفتوحة. وهؤلاء الذين دخلوا في الدين الجديد لم يخضعوا لعملية «غسل الدماغ»، بل حملوا معهم نظرتهم إلى الكون وآراءهم وأحاسيسهم وقِيَمهم، وفهموا من خلالها ما بلغهم من عناصر الرسالة المحمدية مثلما أوّلوا بحسبها النصوص التي اطّلعوا عليها، وأرجعوا ـ كما هو متوقع في مثل هذه الحالة ـ ما هو جديد وطريف إلى القوالب التي كانوا يفكّرون في نطاقها، فعكسوا على الإسلام في قضايا عديدة شواغلَ ليست منه، هذا إنْ لم تكن مناقضة لروحه، مجانبة لأهدافه. ومن جهة أخرى، كان لمستوى المعرفة بالطبيعة ونواميسها وبالإنسان ونفسيته وبالاجتماع وسُننه أثرٌ بالغ في تكييف فهم الأجيال الأولى من المسلمين لتعاليم دينهم، ثمّ اكتسب هذا الفهم بمرور الزمن قداسة ليس من اليسير التخلّص منها وتجاوزها عندما تتقدم المعرفة وتتطوّر وتلغي سالفتها.

ومن هذه العوامل ما هو سياسي، يتعلّق بمقتضيات تسيير شؤون المجموعة في بيئة معيّنة. وبما أنّ النظام القَبَلي والعشائري هو الذي كان مطبَّقاً في جزيرة العرب، فلم يكن من المنتظر أن يُسفر تعيين المسؤولين عن شؤون الجماعة الإسلامية وممارستُهم للحكم عن نمط جديد غير الذي ألفوه. ولهذا كان سلوك الخلفاء «الراشدين»، ثم ملوك بني أمية الأوائل على الأقل، أشبه بسلوك شيوخ القبائل وزعماء العشائر رغم اتساع نفوذهم ليشمل فئات تختلف نوعياً عن الفئة التي يتولّى شؤونها شيخ القبيلة، وإلى مناطق أرحب مئات المرّات من المناطق التي اعتادت كل قبيلة أن تقيم فيها أو أن تظعن. ومعلوم أنّ للروابط الدموية أهمية كبرى في الأخلاقيات القَبَلية، فاستمرّ اعتبارها في ظل الحكم الإسلامي ولم يُعترف لغير العرب بالحقوق والامتيازات نفسها التي يتمتع بها

هؤلاء. وهكذا استأثر المسلمون من أصل عربي بأعلى المناصب السياسية والعسكرية في الإمبراطورية الناشئة وأقصي عنها «الموالي» والمسلمون الأعاجم بصفة عامة، ممّا سيولّد لديهم نقمة جعلتهم فريسة سهلة لحركات التمرّد الطامعة في الحكم، وسيحملهم على تغذية النزعة «الشعوبية» - الفارسية بالخصوص - التي هي ردّ فعل على هذا الإقصاء، مثلما سيؤدّي بالعديد منهم إلى الرغبة في التفوّق على العرب في الميادين التي كانوا يترفّعون عنها، ومنها مجال العلوم عموماً كعلوم الدين واللغة وما شاكلها.

ويتعلّق العامل السياسي من جهة أخرى بمتطلبات بناء الدولة. فهي لا تقوم إلاّ على مجموعة من الأجهزة، ولو كانت منظّمة تنظيماً بدائياً بسيطاً، ولا تدوم إلاّ متى سُيّرت عجلاتها طبق قواعد ومعايير وقِيَم هي محلّ اتفاق - ضمني في أغلب الأحيان - بين الحكّام والمحكومين. وكان من الطبيعي أن تُستعار هذه الأجهزة والقواعد من تجربة مكّة قبل الإسلام في المقام الأوّل. ولكن نظراً إلى محدودية تلك التجربة وقلّة جدواها في إطار يتجاوز النظام القَبَلي في مكوّناته البسيطة وتنضوي تحته أجناس ذوو ثقافات متنوّعة، فقد تعيّن تطعيمها بما عند الأمم المجاورة من خبرة في التعامل مع الأعوان والوسطاء، ومع المال والضرائب، ومع الأرض وملكيتها. وهكذا تطلّب تسيير هذه الإمبراطورية[1] الناشئة إحداث

---

(١) الإمبراطورية هي الشكل القديم للدول في جلّ الحضارات، وأهمّ خصائصها أنّها ذات حدود غير ثابتة، فتتّسع في طور القوّة وتتقلّص في طور الضعف، وتتعايش فيها اللغات المختلفة والثقافات وحتّى الأديان، فلا يخضع رعاياها لقانون واحد ينطبق على الذين يعيشون ضمن حدود جغرافية ثابتة، كما هو الشأن منذ قيام الدول القومية في العصر الحديث. ولعلّ من أهمّ أسباب الأزمة في الفكر الإسلامي المعاصر أنّه لم يستوعب ولم يُدَخْلِن هذا التغيّر العميق الذي طرأ على شكل الدول والممالك والإمارات، فبقي يعيش على الأنماط =

«ديوان العطاء» في البداية لتلافي ما تعجز الذاكرة وحدها عن استيعابه من أسماء المستحقّين ونصيب كل واحد منهم، ثم تتالى بعث الدواوين، للجيش والبريد والإنشاء وغيرها من المصالح والمرافق الضرورية لكل سلطة مركزية. في كل هذه التنظيمات لم يشعر المسلمون البتّة بأنّ عليهم أن يراعوا أحكاماً دينية ما، وإنما هي الممارسة الاختبارية أدّت إلى أقلمة النُظُم الموجودة لدى دول المنطقة، والاجتهاد في استنباط الحلول التي تحفظ التوازنات الاجتماعية المختلفة. وهو ما يظهر بوضوح تام في أحكام الأرض المفتوحة واختلاف هذه الأحكام من وضع إلى آخر، وفي امتناع عمر عن توزيع أراضي سواد العراق على المشاركين في غزوها. إلاّ أنّ المؤسسات التي يضعها الإنسان محتاجة دوماً، كما رأينا، إلى ما يبرّرها في عيون المستفيدين منها والخاضعين لها، فما إن برزت إلى الوجود حتّى بُحث لها عن سند مرجعي كان الدين هو مصدره الطبيعي عصرذاك. ونستطيع التأكيد أنّ كلّ ما ارتآه المسلمون في المستوى السياسي لم يكن الباعث عليه إسلامياً بقدر ما كان عملياً، وإن اقتربت مظاهره من مبادىء الرسالة المحمدية حيناً وابتعدت عنها أحياناً.

وكان للعامل الاقتصادي دور لا يُستهان به في الانحراف الذي لحق بتأويل الجيل الأول من المسلمين للرسالة وتجسيده إيّاها على أرض الواقع. فإذا استثنيتَ كبار التجّار في مكّة، فإنّ سكّان الجزيرة، بدواً وحضراً، كانوا في الأغلب يُعانون شظف العيش بحكم ظروف بيئتهم

= المُصاحبة للإمبراطورية بعد أن زالت مقوّماتها الأساسية، مثل تشبّثه بالفقه الذي هو بطبيعته قانون يخصّ أهل ملّة لا يعيشون بالضرورة في ظل دولة واحدة لها قوانينها الوضعية التي تنطبق على مواطنيها بصرف النظر عن دينهم، حتّى وإنْ تأثّرت تلك القوانين بتراث ديني مخصوص. ومن الأكيد أنّ الهيكل المؤسّسي للدولة الحديثة وطاقتها على الإكراه وعلى التدخل في شتّى الميادين يفوقان أضعافاً مضاعفة ما كان يميّز بنى الدول قديماً.

المناخية، والفقر وضيق ذات اليد لِنُدرة الموارد الطبيعية. كانت هذه هي حالهم قبل الإسلام، واستمرّت كذلك أيّام الرسول وفي عهد أبي بكر. لكن ما إن تولّي عمر بن الخطاب زمام الأمر حتّى أدرك بعبقريّته وبُعد نظره أنّ أفضل وسيلة لتجاوز التطاحن بين أتباع الدين الجديد والعداوات الناجمة عن «الحرب الأهليّة» التي شغلت سلفه أبا بكر هي توجيه الطاقات المتناحرة نحو عدوّ خارجي. ولئن كان هذا الحلّ كلاسيكياً ويُطبَّق في كثير من الظروف المماثلة، فإنّ سرعة المبادرة به واستغلال عنصر المفاجأة وفّر له نجاحاً فاق كلّ التوقعات، لا سيما وأنّ ميزان القوى كان يميل ميلاً واضحاً لصالح القوّتين العُظميين وقتها: فارس وبيزنطة، وأنّ هاتين القوّتين لم تكونا تنتظران البتّة أن يداهمهما الخطر من أولئك العرب الذين تعوّدتا على تفكّك نسيجهم الاجتماعي، فلم تُقدِّرا التحوّل الجذري الذي أحدثه الإسلام فيهم حقّ قدره، سواء في المستوى النفسي أو في مستوى العروة الدينية التي تسمو فوق الصلات القَبَليّة.

وقد مثّلت السرعة المذهلة والسهولة النسبية اللتان تمّت بهما حركة الفتوحات في عهد عمر حدثاً بارزاً في التاريخ يكاد ينعدم نظيره، إذ اقتُطِعت الشام ومصر من الحكم البيزنطي، وقُضي قضاء تاماً على الإمبراطورية الفارسية في العراق وفارس. وقد ميّزه عن فتوحات الإسكندر الأكبر، التي اكتسحت هي الأخرى مناطق شاسعة من المعمورة وقتها، أنّ آثاره استمرّت واستقرّت بعد موت عمر ولم تنمحِ بانتقال الحكم إلى خلفائه، بل تواصلت الانتصارات في إفريقيا والمغرب حتّى تخوم أوروبا في شبه الجزيرة الإيبيرية وجنوب بلاد الفرنج طيلة قرن كامل تقريباً. إلاّ أنّ ما يهمّنا من هذه الفتوحات بالنسبة إلى موضوعنا أمران اثنان:

- الأمر **الأول** أنّ الغنائم التي جناها العرب ـ المسلمون من فتحهم

لبلدان غنيّة بمواردها الطبيعية وحِرَفِها وصنائعها وحضارتها العريقة عموماً قد تجاوزت كلّ ما كانوا يتوقّعونه أو يحلمون به مجرّد حلم في بيئتهم الفقيرة وجزيرتهم البائسة[(١)] . فكان أثرها المباشر نشوء طبقة من الأثرياء الجُدد انحصرت في الواقع في زعماء البيوتات القرشية التي أشرفت على حركة الفتح قيادةً وتنظيماً، وفي عدد من الأشخاص الذين برزوا في تلك المناسبة من بين الأنصار. فحصل ما كان منتظراً في مثل هذا الوضع، أن تفاقم «كنز الذهب والفضة» الذي قاومته الرسالة، ولم تنفع في ذلك معارضة أبي ذر الغفاري وأشباهه من الذين كانت الثروات الضخمة تستفزّ شعورهم الإسلامي عندما يُشاهدون التفاوت المجحف بين فئات المسلمين وامتلاك أقلية منهم للأراضي الشاسعة الخصبة التي تدرّ عليهم أموالاً طائلة تظهر على تتالي زيجاتهم وتعاليهم في المباني وتأنّقهم في لباسهم وكثرة عبيدهم وجواريهم ووفرة مواشيهم، وعلى طرق عيشهم عموماً، من أمثال عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوّام وطلحة بن عبيد الله[(٢)]، في حين كانت الأغلبية من العرب أو من الأعاجم الذين

---

(١) انظر على سبيل المثال الخبر الدالّ التالي: «عن أبي هريرة أنّه قدم على عمر من البحرين. قال: فلقيته في صلاة العشاء الآخرة، فسلّمت عليه، فسألني عن الناس، ثم قال لي: ما جئت به؟ قلت: جئت بخمسمائة ألف. قال: هل تدري ما تقول؟ قلت: مائة ألف ومائة ألف، فعددت خمساً. فقال: إنّك ناعس فارجع إلى أهلك فنمْ، فإذا أصبحت فاتني. قال أبو هريرة: فغدوت إليه فقال: ما جئت به؟ قلت: خمسمائة ألف. قال: أطيب؟ قلت: نعم، لا أعلم إلا ذاك. فقال للناس: إنه قد قدم علينا مال كثير، فإن شئتم أن نعدّه لكم عدداً، وإن شئتم أن نكيله لكم كيلاً...»، البلاذري، **فتوح البلدان**، م.س، ص ص٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٢) إنّ شهرة أخبارهم تغني عن تفصيل القول فيها. انظرها في المصنفات الخاصة بتراجم الصحابة مثل **الاستيعاب** لابن عبد البر، **وأسد الغابة** لابن الأثير، **والإصابة** لابن حجر، وفي كتب التاريخ وغيرها، ولا يتعلّق الأمر بتكديس الثروات فحسب، بل يتعداه إلى الانزياح عن القيم الإسلامية فيما يخصّ المجال =

أسلموا تعيش ظروفاً اقتصادية عسيرة ولم تكن تستفيد لا من الغنائم ولا من تبعات الفتوحات المتمثلة في العطاء والأراضي والضيعات واتساع سبل التجارة، فضلاً عن المنافع المنجرّة عن تولّي المناصب الحكومية في مختلف الأقاليم التابعة للخلافة.

ولم يقتصر أثر الفتوحات على الناحية المادية وحدها، إذ هي خلقت عقلاً ذرائعياً يُجري حساباً للعلاقة بين الغايات وسُبُل تحقيقها، أو بالأحرى دعّمت إرهاصاته التي كانت موجودة في العقلية التجارية لدى أغنياء قريش قبل الإسلام، مثلما دعّمت العلاقات الاجتماعية القائمة على الطاعة والولاء وخضوع الضعيف للقويّ، متنكّرة بذلك للعلاقات التي حاول الإسلام إرساءها والقائمة على العدل والمساواة. وبما أنّ الوجه الآخر للطاعة هو الرفض والتمرّد، فلا غرابة أن تكون بذور حركات العصيان والخروج التي طبعت التاريخ الإسلامي كلّه قد بُذرت منذ تلك الفترة وبدأت تطفو منذ خلافة عثمان. وسيكون لكل هذا تأثيره البالغ في التنظيرات الفقهية والكلامية والأخلاقية اللاحقة، حتّى إنّ العلماء لن يستنكفوا عن تبنّي القيم الفارسية والاستشهاد بسير الأكاسرة وكأنّه لا فرق بينها وبين ما أتت به الرسالة وما حضّ عليه الدين[1]. كما سيكون لرسوخ نظام الطاعة تأثيره في التنشئة الاجتماعية، فيكبُر صغار الأجيال المتعاقبة من المسلمين وقد تعوّدوا على الخضوع لإرادة غيرهم عوض أن يُربّى فيهم الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل، وأن تُنمّى فيهم أخلاقية الحرية والمسؤولية، فيحترمون قواعد اللعبة الاجتماعية عن اقتناع ما دامت قابلة

= الأخلاقي كذلك، مثلما هو الشأن في قتل خالد بن الوليد لمالك بن نويرة التميمي بتهمة الردّة المفتعلة حتّى ينزو على امرأته الجميلة التي كان يتعشّقها، من دون انتظار لاستبراء رحمها.

(١) كتاب الماوردي **أدب الدنيا والدين** (القاهرة، مطبوع طبعات عديدة)، أنموذج جيّد على هذه الظاهرة.

للتغيير بالوسائل الديمقراطية[1].

ـ أمّا الأمر **الثاني** الذي يهمّنا من الفتوحات فهو مشروعيتها من وجهة منطق الرسالة. وقد يبدو مجرّد طرح هذه المسألة غريباً لكثرة ما تعوّد مسلمو البلاد المفتوحة اعتبار ما حصل لأجدادهم في القرن الهجري الأول نعمة أخرجتهم من الظُلمات إلى النور وهدتهم سواء السبيل بعدما كانوا في الضلال يعمهون. ونحن بالطبع لا نثير القضية من هذه الوجهة، ولكننا نتساءل: هل كان احتلال البلاد التي «فتحها» العرب وانتصبوا حكّاماً عليها يسبون رجالها ويتسرّون بصباياها ويستغلّون خيراتها «جهاداً» بالمعنى القرآني، أم كان عملاً عسكرياً فرضه بناء الإمبراطورية الناشئة وكان نشر الإسلام غطاءً تبريرياً له؟ بعبارة أخرى، هل تقتضي الدعوة الدينية استعمال العنف لهداية الناس؟ إنّ إلقاء نظرة خاطفة على خارطة العالم الإسلامي لا تدع مجالاً للشك في أنّ قرابة ثلاثة أخماس من المسلمين يعيشون في بلاد اعتنق أهلها الإسلام من دون قتال، عن طريق التجّار والعلماء وأتباع الطرق الصوفية: في أندونيسيا والصين وأجزاء هامّة من الهند ومناطق عديدة من إفريقيا السوداء. وإنْ دلّ ذلك على شيء فعلى أنّ الإسلام ليس في حاجة إلى العنف لكي ينتشر، وأنّ الأغراض الدنيوية المحض هي الدافع الحقيقي للحروب التي شنّها المسلمون الأوائل على البلدان المجاورة لهم، واستُنكف عن استعمال الأوصاف الموضوعية التي تنطبق عليها، كالاحتلال والغزو والاستعمار ـ حسب المفهوم الحديث ـ فاعتُبرت جهاداً في سبيل الله وتطبيقاً لإرادته وسيراً على سُنّة نبيّه. ومعنى ذلك أنّه تمّ تأويل الغزوات التي قام بها الرسول لغاية الدفاع عن وجود الدين الجديد ذاته على أنّها غزوات هجومية،

---

(١) هذا ما أكّد عليه عالم النفس السويسري الشهير جان بياجيه Jean Piaget، وقد استغلّه حديثاً هشام شرابي في كتابه **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**، ط٢، بيروت، ١٩٩٣، ص ص٦٢ ـ ٦٣.

وتمّت المماهاة بينها وبين ما قام به المسلمون بعده، فأُضفيت عليه مشروعية لم يكن لينالها لولا هذه المماهاة وهذا القياس. وكان موقف سُفيان الثوري (ت١٦١هـ)، إذ كان يعتبر أنّ «القتال مع المشركين ليس بفرض إلاّ أن تكون البداية منهم، فحينئذ يجب قتالهم»[١]، موقفاً شاذاً لم يسايره فيه لا الفقهاء ولا رجال السياسة.

إنّنا لا ننفي، ونحن نقرّر هذه الحقيقة التاريخية، أنّ الذين قاموا بهذه الفتوحات كانوا يفعلون ذلك وهم مطمئنّون إلى أنهم على حقّ وإلى أنّهم لم يزيدوا على تنفيذ ما شرع الرسول في تنفيذه، بل لا ننفي أنّ عدداً كبيراً من «الفاتحين» كانوا يضحّون بأنفسهم وبأموالهم بدافع نبيل وفي سبيل الله منتظرين الجزاء الأخروي دون سواه، ولكنّ الإقرار بذلك لا ينبغي أن يحجب الوجه الآخر من الحقيقة والدوافع الخفيّة التي تكمن وراء حركة الفتوحات، والتي هي انحراف صريح عن أهداف الرسالة من حيث تغليب «الجهاد» في شكله الهجومي العنيف وبكل الفساد الذي ينتج عنه[٢] على حرية المعتقد وعلى الدعوة بالتي هي أحسن. ولعلّ انتشار

(١) السرخسي، **شرح السير الكبير**، حيدرأباد، ١٣٥٥هـ، ج١، ص ص١٢٥ - ١٢٦. ويستند سُفيان الثوري في هذا الموقف إلى الآيتين **«فإن قاتلوكم فاقتلوهم»** (البقرة ٢/ ١٩١) و**«قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة»** (التوبة ٩/ ٣٦). ولكنّ السرخسي يعقّب عليه بأنّ الأمر بالجهاد وبالقتال نزل مرتّباً، فقد كان النبي مأموراً في الابتداء بتبليغ الرسالة والإعراض عن المشركين، ثم أمر بالمجادلة بالأحسن، ثم أذن لهم في القتال، ثم أُمروا بالقتال إنْ كانت البداية منهم، ثم أُمروا بالقتال بانسلاخ أشهر الحرم، ثم أُمروا بالقتال مطلقاً. فعبّر بذلك عن التأويل السائد الذي يبرّر القتال الهجومي.

(٢) يورد السرخسي رأي الأوزاعي أنه «لا يحلّ للمسلمين أن يفعلوا شيئاً مما يرجع إلى التخريب في دار الحرب لأن ذلك فساد والله لا يحب الفساد»، ويعقّب عليه بقوله: «وإذا تبيّن أنّ السعي في العمارة محمود تبيّن أن السعي في الخراب مذموم، ولكنّا نقول: لمّا جاز قتل النفوس، وهو أعظم من هذه الأشياء، لكسر =

الإسلام كان سيتّخذ صبغة أخرى أكثر إيجابية لولا ما صحبه من عنف واستغلال، ومن يدري؟ فلعلّ شأنه في النفوس كان سيكون أقوى وأعمق وأقلّ حاجة إلى الدول والحكومات ومؤسّسات الحسبة والإرهاب الفكري وحتّى الجسدي في أحيان كثيرة! وليست العبرة في الرجوع العقيم بالتاريخ إلى الوراء أو في محاسبة الأسلاف على اجتهاداتهم، وإنّما هي في نزع القداسة عن هذا التاريخ البشري والوقوف عند مزاياه وعيوبه من دون تضخيم هذه أو تلك ومن دون مركّبات وعُقد.

= شوكتهم، فما دونه من تخريب البنيان وقطع الأشجار لأن يكون مأذوناً فيه أولى»، شرح السير الكبير، م. س، ج١، ص٣٥.

الفصل الثاني

مأسسة الدين

إنّ الإسلام لم يشذّ عن سائر الأديان والمعتقدات من حيث خضوع الرسالة التي انبنى عليها لمقتضيات التنظيم والمأسسة. فالمبادىء التي جاءت بها الرسالة لا يمكن أن تتجسّد في التاريخ، وفي ظروف القرن السابع الميلادي بالذات من دون أن تمرّ عبر هذه المقتضيات. والمأسسة إنما هي انتقال من النظرية إلى التطبيق، ممّا هو موجود بالقوّة إلى ما هو موجود بالفعل. وفي هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادىء لنصيب قلّ أو كثر من طاقتها، ومن اكتسابها خصوصيات يمليها الواقع بكلّ مميّزاته وتشعّباته وتناقضاته. فلا عجب أن ترى تأويلاً واحداً، من جملة التأويلات العديدة الممكنة نظرياً أو التي وُجدت فعلاً وسار فيها بعض الأشخاص أو المجموعات، يتغلّب على غيره ويزيحه ويكتسب شيئاً فشيئاً حكم الصحّة والصواب والحقّ والبداهة، لأنّه أنسب في الآن نفسه إلى ذهنية القوم في ذلك العصر وإلى ميزان القوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

وقد تمثّلت المَأسَسَة في سيرورات ثلاث:

ـ **أولاً**، في التميّز عن الآخرين، وإبراز ما يفصل طائفة المسلمين عن غيرها من المجموعات البشرية، مشركين وأهل كتاب وغيرهم. وليس هذا الأمر مستغرباً، إذ كانوا في البداية أقلّية ضمن سكّان البلدان

المفتوحة، وكانوا يخشون بالطبع الذوبان في العناصر الدينية والعرقية المجاورة لهم، فكان لا بدّ من أن يُحدثوا ما به يَعرف بعضهم بعضاً بيسر، في اللباس والطعام وآداب السلوك عموماً. ومن مظاهر هذه الرغبة في التميّز إلزام أهل الذمّة بلبس الغيار ومنعهم من ركوب الخيل والتضييق عليهم في بناء الكنائس والبيع، وغير ذلك ممّا يُعرف بالشروط العُمَرية(*)، بقطع النظر عن مدى صحّة هذه النسبة وعن مدى توفيقهم في فرض هذا التمييز. إذ إنّ تذكير الفقهاء بضرورة احترامه قد يكون دليلاً على عدم الالتزام به، ثم أصبح إعلان الحكّام عن قرار فرضه، مثل الإعلان عن رفع المكوس، ممّا يتقرّبون به إلى العامّة عند الحاجة، ولا تلبث الأمور في العادة أن تعود سريعاً إلى ما كانت عليه[1].

إنّ ما قام به المسلمون لم يكن يختلف كبير الاختلاف عمّا قام به أتباع الديانات الأخرى عندما شكّلوا إثر وفاة أصحاب الرسالات وعلى أيدي مؤسّسيها الفعليّين (يهود الشتات إثر الأسر البابلي في القرن السادس ق.م. بالنسبة إلى اليهودية، وبولس وأنصاره من المسيحيّين من أصل غير يهودي بالنسبة إلى المسيحيّة) طوائف تشترك في عدد من الخصائص، كالطقوس والمحرّمات بالإضافة إلى العقائد، وظهرت هذه النزعة بين المسلمين إلى تكوين طائفة على حدة بصفة تدريجيّة منذ عهد عمر، نتيجة مباشرة لاتّساع رقعة البلاد الخاضعة للنفوذ الإسلامي وتوزّع المسلمين في أرجائها. إلا أنّ ما يُلاحظ هو أنّ تشكيل المسلمين لطائفة تنأى بسلوكها عن سلوك الطوائف غير الإسلامية كان يتعلّق بسكّان الحواضر أكثر ممّا يتعلّق بسكّان البوادي والأرياف، ذلك أنّ هؤلاء لم يدخلوا في الإسلام ولم يعرفوا نصوصه وشعائره وآدابه إلا بعد أولئك من

(*) نسبة إلى عمر بن الخطّاب.

(1) انظر في هذا المجال أطروحتنا: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص ص١٨٣ ـ ١٨٥.

جهة[1]، وأنّ التعارف بينهم من جهة أخرى كان أسهل والتميّز أصعب. وعندما انتشر الإسلام فيهم لم يفكّر أحد في أن يفرض على نسائهم مثلاً ما فُرض على أخواتهن الحضريات من لبس الحجاب والبقاء أسيرات البيوت. ويدلّ هذا على أنّ لإرادة التميّز حدوداً لا تتعدّاها، لأسباب ذات صلة بالاعتبارات الاجتماعية وبما تفرضه أنماط العيش في المقام الأوّل، ولكنّها تتّخذ دائماً صبغة دينيّة تتلوّن بحسب البيئات والظروف، وتشرّع لإقصاء الآخر بشكل من الأشكال، مركّزة على ما يفرّق بين البشر لا على ما يجمعهم ويجعل منهم مجموعات متكاملة متآزرة.

ـ **ثانياً**، في تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحّدة لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو للخروج عن عدد من الأركان الثابتة. ومن المعلوم أنّ الطقوسية ظاهرة ملازمة لكلّ الأديان، قلّت هذه الطقوس أو كثرت، وكانت بسيطة أو معقّدة، دوريّة (يوميّة، أسبوعيّة، سنويّة.. إلخ) أو ظرفيّة (عند الولادة والختان والزواج والموت، أو عند وقوع الأزمات مثل القحط والجفاف.. إلخ)، وبإشراف كاهن (أو من يقوم مقامه في الأديان الخالية من الكهانة المرسومة، مثل الحَبر في اليهودية والإمام في الإسلام) أو من دون إشرافه. فلم يشذّ الإسلام التاريخي على هذا الصعيد، واستقرّ في الوجدان الإسلامي شيئاً فشيئاً أنّ العبادة في

---

(١) يقول التجاني في رحلته، وقد قام بها في بداية القرن الثامن الهجري (من ٧٠٦ إلى ٧٠٨هـ): «وليس لأهل غمراسن [في الجنوب التونسي] ولا لأكثر ساكني هذا الجبل في الحقيقة من الإسلام إلا الاسم فقط. ولا تجد منهم من يعرف للصلاة اسماً، فضلاً أن يقيموا لها رسماً، وكذلك جميع الشرائع. وأقمنا ما أقمنا معهم فلم نسمع عندهم أذاناً ولا طرق صوته لنا آذاناً، وإنْ كنت قد رأيت في أعلى قلعتهم موضعاً سمّوه مسجداً. وليس يصلّي فيه إلا رجل غريب من أهل زوارة يسكن عندهم. وهم.. . لا يغسلون موتاهم ولا يصلّون عليهم، ولا يورثون البنت شيئاً من مال أبيها»، طبعة تونس، ١٩٥٨، ص١٨٧.

الصلاة والصوم والحجّ لا يمكن أن تُؤدّى إلاّ على نحو معيّن فيه ما هو فرض وفيه ما هو سُنّة وفيه ما هو نافلة يؤديها المرء على سبيل التطوّع. وقد سبق أن رأينا أنّ الرسالة تميّزت في هذا المجال بمرونة كبرى، فأُلغيت هذه المرونة من أساسها، واعتبرت الطريقة التي كان الرسول يتعبّد بها مُلزمة في كلّ تفاصيلها.

والحقّ أنّ هذه التفاصيل لم تكن ثابتة في حياة الرسول، بل كانت متغيّرة بحسب عوامل عدّة ـ وهو ما يفسّر إلى حدّ ما الاختلاف اللاحق بها بين أئمّة المذاهب الفقهية ومقلّديهم ـ، فإذا بعدد منها يُفضَّل على البقية، ولم تحتفظ الذاكرة الجمعية إلاّ بما حصل حوله إجماع أو شبه إجماع، سواء قام به الرسول فعلاً أو تصوّر المسلمون أنّه قام به. ولم يكونوا، وعلماؤهم في الدرجة الأولى، ليتّفقوا على أشكال موحّدة لولا أنّهم لم يكونوا يتصوّرون إمكانية أخرى للمحافظة على وحدة الأمّة وعدم انقسامها. فالفِرَق التي نشأت في خلافة عليّ سعت هي الأخرى إلى أن تكون لها في أداء شعائرها علامات مميّزة، وكانت بعض هذه العلامات سبباً في العديد من الفتن الدامية، كإصرار الشيعة على إقحام صيغة «حيّ على خير العمل» في الأذان قبل الصلاة ورفض أهل السُنّة إياها[1]. لكن لا أحد كان يفكّر في ترك الحرية للمسلم يتعبّد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل، فظروف الاجتماع في ذلك العصر ما كان يُنظر فيها إلى التنوّع والاختلاف على أنّه عنصر ثراء، لا نكهة للحياة ولا استمرار لها إلاّ به باعتباره من سُنن الكون الطبيعية في كل الأجسام الحيّة وخلافه مرادف للموت، بل كان يُحترز منه أشدّ الاحتراز ويُخشى منه أقصى الخشية. وكانت النتيجة أن طغى الشكل والمظهر على روح العبادة وحرارة العاطفة وصدقها وتلقائيتها، فأضحت الصلاة ركوعاً وسجوداً في أوقات معيّنة

---

(١) راجع مثلاً عن هذه الفتن حوادث القرنين الرابع والخامس للهجرة حول مسجد براثا في: ابن الجوزي، **المنتظم**، بيروت، ١٩٩٢، ج١٣ ـ ١٥.

وحركات يقوم بها المصلّي بصفة آليّة غافلاً في الأغلب عن مغزاها وغير آبه بالقصد منها؛ وصار صوم رمضان في العديد من المجتمعات الإسلامية لا يعني سوى الحرمان من الأكل والشرب والتقليل من العمل ومن بذل الجهد نهاراً، والتخمة والسهر والاندفاع وراء وسائل التسلية الرخيصة ليلاً؛ وأصبح الحجّ مجموعة من الشعائر المفروضة تؤدّى بالطريقة ذاتها مهما كان عدد الحجيج ولا تتأثّر ببعد الشقة أو قربها وبمخاطر السفر ومشاقّه أو سرعته وسهولته.

وكان انتشار هذه الطقوسية من أهمّ الأسباب في نشأة التصوّف حركةً هامشية غير راضية عن التديّن الخارجيّ الصرف الذي سعى الفقهاء إلى فرضه، قبل أن يتحوّل التصوّف بدوره إلى طرقيّة طغت عليها الانتماءات من مختلف الأنواع، وتلبية عددٍ من الوظائف العملية والرمزية، ولا سيما عند ضعف الحكم المركزي وتشظّي النسيج المجتمعي مشرقاً ومغرباً على السواء. فلقد كان المتصوّفة يردّون الفعل على مظاهر الثراء الفاحش لدى الفئة الميسورة وعلى ما لا يخلو منه مجتمع مزدهر كالمجتمع العباسي من مجون واستهتار، ويشعرون في الوقت نفسه بأنّ الاقتصار على أداء الطقوس ومجرّد احترام شكلها لا يمكن أن يوفّر لهم غذاء روحياً كافياً، فتنكّر لها العديد من أعلامهم الأوائل قبل أن يتراجع عموم المتصوفة عن هذا الموقف ويتمّ التصالح بين «الشريعة» و«الحقيقة» وبين ضرورة احترام «الظاهر» والحرص على سبر أغوار «الباطن» على أيدي المنتمين منهم إلى أهل السُنّة بدايةً من القرن الثالث للهجرة، عصر انتصار هؤلاء على سائر خصومهم. إلا أنهم بقوا في الغالب متسامحين إزاء العديد من مظاهر التديّن الشعبي التي يحضر فيها توسّط «الأولياء الصالحين» بين الله والإنسان وشفاعتهم، ويحتلّ فيها المتخيّل والتعبير الجسدي وأداء طقوس جماعية معيّنة، كقراءة الأوراد والأذكار وأداء الشطحات الخاصة بكل

طريقة، مكانة رئيسية[1].

ـ **ثالثاً**، وتحويل الدين إلى مؤسّسة تمثّل كذلك في تشكّل مجموعة من العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه. ومن البديهي أنّ المقارنة الآلية بالمسيحية في هذا المستوى غير جائزة، فليس في الإسلام ما فيها من ضرورة تحديد عقائد التثليث والتجسّد والفداء والخطيئة الأصلية وما إليها ممّا هو عرضة للتأويلات المتباعدة المتنافرة. ورغم ذلك فقد نشأت في المجال الإسلامي عقائد تحجّرت بمرور الزمن، وهي تتعلّق بمستلزمات السلوك المُعتبر قويماً أكثر مما تهمّ محتوى الإيمان. وهكذا رسخت في الوجدان الشيعي محورية الإمامة المحصورة في عليّ وذريته، وردّ عليها أهل السُنّة بأفضلية الخلفاء الراشدين حسب ترتيبهم في تولّي شؤون المسلمين، واشترك هؤلاء وأولئك في اعتبار القرآن محتوياً على «أحكام» يتعيّن تطبيقها حرفياً بقطع النظر عن الزمان والمكان، وتبلورت تدريجياً منظومة أصولية اعتبَرت سُنّة النبيّ شبيهة بـ **القرآن** من حيث هي وحي، لكن بطريقة مختلفة عنه. وترتّب عن كلّ ذلك ضبط لوسائل الاستنباط من النصّ، عن طريق القياس بالخصوص، وفرض للأخبار الناقلة للحديث النبوي باعتبارها «جهة العلم»، ولا يجوز القدح تبعاً لذلك في رؤوس الأسانيد من الصحابة والتابعين وإنْ جاز تجريح حلقات الإسناد الأخرى التي دونها.

وإنّ إلقاء نظرة على العقائد السنّية ليكشف إلى أيّ حدّ أُلزم المسلمون بمجموعة من «الثوابت» كانت في الأصل مسائل خلافية، مثل عدم خلق القرآن، والإيمان بالقدَر خيره وشرّه ـ مع ما ينجرّ عنه من نفي

---

(١) انظر مثلاً: Ira M. Lapidus, «The Institutionalization of Early Islamic Societies»، ضمن الكتاب الذي أشرف عليه Toby E. Huff و Wolfgang Schluchter بعنوان *Max Weber and Islam*, New Brunswick-London, 1999، ص ص١٤٨ ـ ١٥٠ بالخصوص.

للاختيار وحرية الإنسان في خلق أفعاله ولمعقوليّة الظواهر الطبيعية والاجتماعية في آن ـ، واعتباطية الجزاء الإلهي، ورؤية الله في الدنيا أو في الآخرة، وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة، وغيرها ممّا عدّ «معلوماً من الدين بالضرورة». وليس لهذا الحصر لما يجب على المسلم اعتقاده من وظيفة غير تثبيت الحلول التي ارتأتها الفئة التي كانت لها الغلبة تاريخياً، وتسييج مواطن الخلاف بطريقة تضمن الاستمرار لسلطة المؤهّلين من العلماء وممثّلي المؤسّسة الدينية الرسمية، ولا تدعُ مجالاً للفكر الحرّ وللبحث الذاتي المسؤول عن الأجوبة المتعلّقة بمعضلات وجودية وميتافيزيقية لا يحقّ مبدئياً لأحد من البشر أن يدّعي فيها الصحّة المطلقة والصواب المنزّه عن الخطأ.

ولئن كان هذا المظهر الثالث من مأسسة الدين لم يبرز بروزاً واضحاً منذ البداية فلأنّ تحوّل الدين إلى مؤسسة يتمّ دائماً على التدريج لا دفعة واحدة، ويأتي بعد مرحلة التديّن العفوي التلقائي وغير المفروض بصفة من الصفات. ثم إنّه كان محتاجاً من جهة أولى إلى تكوّن جماعة من المشتغلين بالشؤون الدينية دون سواها أو قبل غيرها، بفعل التحوّلات التي عرفتها المجتمعات الإسلامية إثر حركة الفتوحات والنزعة الطبيعية إلى التخصّص في ظلّ ازدهار الحضارة وتشعّب مناحيها، ومحتاجاً من جهة ثانية إلى التضامن بين هذه الجماعة والسُلطة السياسية التي تستأثر وحدها بالعنف المشروع. فأياً كانت استقلالية رجال الدين عن رجال الحكم ـ والعديد منهم كان يتحاشى السلطان ويرفض حتى منصب القضاء وغيره من الوظائف الرسمية ـ لا مناص من الإقرار بأنّ التناقض بين مصالح الطرفين كان تناقضاً ثانوياً بالنسبة إلى التناقض الرئيسي بين الذين يملكون سلطة مادية (مالية أو عسكرية) أو معنوية (الجاه والنسب والعلم) من ناحية، ومَن هم محرومون من أيّ سلطة من ناحية ثانية (العامّة والنساء والعبيد) رغم أنّ هؤلاء يشكّلون الأغلبية في كل مجتمع. وقد يأتي رجال

الدين من الموالي ويكونون في منشئهم من العامّة، لكنّ ذلك لا يمنع من انتمائهم بعد أن يُعترف بهم إلى فئة الخاصّة وتمتّعهم بالعديد من امتيازاتها، فكان احتياجهم إلى دعم رجال السياسة واحتياج هؤلاء إليهم متبادلاً ومحلّ تفاوض وأخذ وردّ وصراع أحياناً، ولا سيما منذ قيام الإمبراطورية العبّاسية وتوظيفها للأيديولوجية الدينية في إرساء شرعيّتها.

ونستخلص من هذه السيرورات الثلاث أنّ ما حصل للدعوة الإسلامية من انحراف عن أهدافها بفعل المأسسة ليس غريباً، بل هو شأن كلّ الدعوات الدينية وغير الدينية: ما إن يُراد تجسيدها في التاريخ حتّى تكون النتائج المتمخضة عنها بعيدة عن أهدافها المعلنة أو مختلفة عنها على أقل تقدير، نظراً إلى أنّ آراء البشر ومواقفهم وسلوكهم غير خاضعة للبرمجة المسبقة، كما تبرمج الآلة أو كما يمكن التكهّن بها لدى الحيوان الذي تتحكّم فيه الغريزة وحدها[1]، وهي تتلوّن دائماً بحسب ما تمليه مختلف الظروف التي يمرّون بها وبحسب حاجاتهم النفسانية والثقافية والمعيشية والحضارية عموماً، المتغيّرة هي أيضاً من عصر إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى. وغير مستبعد أنّ لتكاثر عدد المسلمين دوراً في الحطّ من مستوى الدين عما كان في بدايته، فبقدر ما يكون الدين المؤسّسي أو المنظّم متسامحاً إزاء نزعة «الجماهير» الطبيعية نحو الاكتفاء بالحدّ الأدنى الذي يُمكن مراقبته والممثّل في السلوك الخارجي والممارسات الطقسية والأعمال.. إلخ، يكون عديم التسامح إزاء النزعات التي تبدو مهدّدة لحسن تنظيمه ورافضاً لكل فردانية دينية ولكل عودة إلى المثل الأعلى الذي عاشه روّاد ذلك الدين الأوائل.

وبعبارة أخرى، فإنّه من الخطأ التمادي في السير على نهج السلف

---

(١) وهي الحقيقة التي ألحّ عليها الفيلسوف المعاصر ذو الأصل اليوناني كاستورياديس Castoriadis في كلّ كتاباته. قارن في هذا الصدد بما جاء في: J.-F. Bayard, *L'illusion identitaire*, Paris, 1996.

في كلّ ما ارتآه عندما عمل على الانتقال بالرسالة المحمدية من مستوى النظرية إلى مستوى التطبيق على أرض الواقع. فهو لم يفهم منها سوى ما كانت ظروفه التاريخية تسمح له بفهمه، وأوّلها باستمرار تأويلاً واعياً أو ضمنياً بحسب مصالحه وآفاقه الذهنية والصراعات الدنيوية الصرف التي كان منخرطاً فيها انخراطاً كلياً. ويجدر الانتباه إلى أنّ تقليد السلف والخوف من الابتداع لم يكن ظاهرة مصاحبة لتطبيقات الإسلام الأولى بقدر ما كان ظاهرة تولّدت نتيجة عوامل عديدة وعبّرت عن ميزان قوى معيّن منذ أن انتصر أهل الحديث على خصومهم من المعتزلة في أوائل خلافة المتوكّل.

ويتأكّد اتّخاذ موقف نقديّ ممّا يُنسب إلى السلف حين نذكر أنّه قد نسبت إلى عدد من أعلامه آراء متناقضة ليس مبعثها دوماً تطوراً في تفكيرهم أو تغيّراً اقتضاه تبدّل الوقائع، بل يعود هذا التناقض إلى أنّ أسماءهم وما يحيط بها من هالة تقديسية قد استُغلّت بدايةً من القرن الثاني الهجري، زمن التدوين، لتبرير الحلول التي كان يُدافع عنها الفقهاء والمحدّثون. وأفصح مثالين على ذلك غلبة المرويّات عن أبي هريرة في مجاميع الحديث، رغم أنّه لم «يصحب» النبيّ سوى بضعة أشهر، وما كانت سيرته زمن معاوية بالخصوص رمزاً للاستقامة[١]، وما تعجّ به كتب التفسير، وخاصةً **تفسير** الطبري وجميع الذين ساروا على نهجه من المفسّرين بالأثر، من أخبار ومواقف موضوعة على لسان عبد الله بن عبّاس. فالرجل، وإنْ اهتمّ بالعلم، فقد كان مشاركاً كذلك في الفتوحات - وهو أحد العبادلة السبعة في إحدى الغزوات الأولى لإفريقية - وفي السياسة - وموقفه حين ولاّه عليّ على الكوفة أبعد من أن يكون مشرّفاً -، ولم تكن سنّه، وهو في الثانية عشرة أو نحوها عند وفاة الرسول، تسمح

(١) كتاب الشيخ محمود أبو رية، **شيخ المضيرة** (طبعة القاهرة - بيروت) مليء بالشواهد على ذلك.

له بأن يكون صحابياً بالمعنى الدقيق للصحبة وشاهداً موثوقاً به على أحداث فترة الوحي. لكن مَنْ يجرؤ في ظل الدولة العبّاسية على تكذيب «جدّ الخلفاء» وقتها أو التشكيك في سلامة رأيه، على فرض صحّة كلّ ما يُروى عنه أو بعضه؟![1]

إنّ المأسسة التي نتحدّث عنها والتي قلنا إنّها تمّت بالتدريج هي الشكل الذي وصلنا عن تطبيقات الإسلام بعد أن استقرّت الأوضاع في القرن الثاني للهجرة ومرّت فترة التحوّلات الكبرى التي حدثت في عهد الرسول وفي العقود المباشرة التي تلته. فلقد عاش المسلمون الأوائل بفعل حركة الفتوح تغيّرات جذريّة سريعة في كل نواحي حياتهم: خرجوا من عزلتهم النسبية في الجزيرة واختلطوا بشعوب وأجناس لها عقائدها وأخلاقها وعاداتها وتقاليدها الخاصّة وأساليب تنظيمها، فتأثّروا بكلّ ذلك - وأنّى لهم ألا يتأثّروا به - وأُسبغ على الكثير منه رداء إسلامي، ما لم يكن يعارض مبادىء أساسية في الدين الجديد، وفي كلّ الميادين التي سكت عنها القرآن والقضايا التي ليست لها سابقة في فترة الوحي. واطّلعوا عن كثب، عن طريق الإقامة في البلاد المفتوحة والتزوّج من نسائها والامتزاج بأهلها، على حضارات أخرى بعضها أرقى من حضارتهم[2]، وعلى أنماط في الحياة والتفكير والشعور بعيدة عمّا ألفوه. وانتشرت بينهم العديد من المعارف والحرف والصنائع التي صاحبت التحضّر وما يترتّب عنه من تجاوز الضروري والبسيط إلى «الحاجّي» و«الكمالي» حسب التصنيف الخلدوني[3]. وانتقل زعماؤهم وأشرافهم من شظف العيش

(١) انظر في هذا الصدد: Cl. Gilliot, «Portait mythique d'Ibn 'Abbas», in *ARABICA*, T.XXXII (1985), pp. 127-184.

(٢) في الخبر المشهور عن عمر بن الخطاب والهرمزان إثر فتح فارس، يخاطب المغلوبُ الغالبَ بقوله: «كنا نعدّكم معشر العرب بمنزلة الكلاب». انظر مثلاً السرخسي، **شرح السير الكبير**، م. س، ١/١٧٦.

(٣) ابن خلدون، **المقدّمة**، الفصل الثاني من الكتاب الأول: «في العمران البدوي...»

إلى الرفاه والثروة الطائلة. وأنشأوا دولة/إمبراطورية، فخضعوا لحكم مركزيّ في المدينة ثم في دمشق وبعدها في بغداد حلّ محلّ نفوذ شيخ القبيلة المعنوي في بعض الأحيان وانضاف إليه أحياناً أخرى تاركاً له بعض الصلاحيات.

إنّ هذه التحوّلات وغيرها لا يُعقل أن تبقى من دون أثر في المنظومة الإسلامية وهي مكتملة أو شبه مكتملة. ولكنّ الوجدان الإسلامي رفض عموماً الاعتراف بهذا الأثر رغم عمقه وبداهته، ولذا سعى المنظّرون زمن الخلافة العباسية إلى طمسه وإلى إلغاء العوامل التاريخية التي أوجدته، وحرصوا بالعكس على إثبات الاستمرارية بين عهد النبوّة وعهد استقرار الأوضاع والمؤسّسات المستحدثة. ونتج عن ذلك أن تمثّلوا مقتضيات الرسالة لا بحسب واقعها ومنطقها ومراميها بل بحسب ما آل إليه تطبيقها بعد أكثر من قرن، أي أنّهم قرأوا **القرآن** وأوّلوا سيرة الرسول من خلال منظار عصرهم وسُلّم قِيَمه، ومن خلال الشبكة المفهومية التي تكوّنت طيلة ما يزيد على القرن واستعملت قوالب في التفكير جاهزة، منمّطة، مشتركة بين ثقافات المنطقة[١]. من هنا جاءت صعوبة المشروع الذي نحن بصدده، إذ هو يرمي إلى نبش هذه الفترة المغمورة وزحزحة الأفكار الرائجة عن مواقعها في المنظومة وهي مكتملة حتّى تبدو على حقيقتها، وإلى الحفر في ما أُقصي ولُبّس وتُنوسي أو حاد عن مغزاه، مثلما يسعى إلى الكشف عن العوامل التي جعلت حلولاً معيّنة تستأثر بالمشروعية وحلولاً أخرى تُحرم منها وحلولاً ثالثة لا تخطر البتّة

---

(١) انظر، على سبيل المثال فقط، كيف استغلّ قالب نسج العنكبوت أو تفريخ الحمامة على الغار الذي يختبىء فيه الشخص وأعداؤه يلاحقونه، في الخبر المشهور المتعلّق بالهجرة وفي الخبر المتعلّق بسريّة عبد الله بن أنيس كما يورده السرخسي في **شرح السير الكبير**، م.س، ١/ ١٧٩. ومجال المقارنة بين القوالب الجاهزة في ثقافات الشرق الأدنى جدير بالبحث المعمّق.

على أذهان المسلمين وعلمائهم، أو هي تدور في خلد الأفذاذ منهم ولكنها لا تجد المناخ الملائم الذي يرعاها ويثمّنها.

تأمّل مثلاً الفقرة القصيرة التالية من **إعلام** العامري عند حديثه عن صناعة الفقه: «ومهما حُظِرَ الاجتهاد على المُفتين لم يوجَد بدٌ من الرجوع إلى أحد الوجهين: إمّا القول بإثبات إمام معصوم كما ادّعته الاثنا عشرية، وإما القول بـ **تجويز كلّ ما استحسنه العقل** كما ادّعاه النظّام. فأما الإمام المعصوم فلن يوقَف على مكانه ولن يُتوصّل عند وقوع الحادثات إلى الرجوع إليه، وأما **العزم على ما استحسنه العقل** فهو أعظم بدعة عند الحنابلة والإمامية. فإذن لا بدّ من ردّ الفرع إلى الأصل تمسّكاً بسُنّة الأفاضل من الصحابة»[1]. لا يمدّنا العامري بتفاصيل تخصّ الاستغناء بالعقل وحده عن الإمام المعصوم وعن القياس على «سُنّة الأفاضل من الصحابة» معاً. وهو لا يعتبر هذا «التجويز لكل ما استحسنه العقل» في حدّ ذاته بدعةً، إذ هو كذلك عند الحنابلة والإمامية، وهو لا يحتفظ به لأنّه يبحث عمّا يوحِّد لا عمّا يفرّق. ولكنّ هذه الإشارة الوجيزة كافية في الدلالة على أنّ مِنَ المسلمين في القرن الثالث للهجرة مَنْ كانوا يرون أنّ الإنسان ليس في حاجة إلى قانون ديني أياً كان مصدره لتسيير شؤون المجتمع، أي أنّه لا تنافي بين الإسلام والقوانين الوضعية، فكانوا بذلك «عَلمانيين» قبل الأوان. ولهذا السبب هُمِّشت آراؤهم ونُسيت أو تُنوسيت، ولم ينتبه معاصروهم إلى الطاقات الكامنة فيها والآفاق التي تفتحها لو لم تُنسب إلى الرسالة غايات تشريعية، ولو جرى البحث عن السُبل المثلى الكفيلة بالوصول إلى اتفاق حول الاجتهادات العقلية في تنظيم الحياة الاجتماعية، دون غيرها من المتكآت.

وغنيّ عن البيان أنّ تتبّع كلّ التفاصيل المتعلّقة بالفترة التي تلت

(١) أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، القاهرة، ١٩٦٧، ص ص١١٨ ـ ١١٩ (التشديد منا).

وفاة الرسول إلى حدود منتصف القرن الثاني الهجري والتي ليس لدينا عنها سوى شهادات غير مباشرة، وتحليلَ كلّ المظاهر التي تجلّى فيها الانزياح عن أهداف الرسالة، عملٌ يتجاوز الإطار الذي رسمناه لهذا البحث، ويتطلّب دراسات عديدة مفردة تهتمّ بمختلف الميادين المتّصلة بالفكر الإسلامي قبل تبلوره في كتب ورسائل ومصنّفات مدوّنة اكتسبت صفة المؤلّفات المرجعيّة، من أمثال: **سيرة** ابن إسحاق ـ ابن هشام، **وطبقات** ابن سعد، **والفقه الأكبر** لأبي حنيفة، **وموطّأ** مالك، **ورسالة** الشافعي، **وصحيح** البخاري، **وصحيح** مسلم، **وتفسير** الطبري[1]. وهذه الآثار المعتزلية والسنّية والشيعية في الفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام وغيرها، شأنها شأن منتجات المتصوّفة، هي التي وصلتنا ولا يُدرس الفكر الإسلامي عادةً إلا من خلالها.

وعلى هذا الأساس، فإننا سنركّز جهودنا على التوجّهات الكبرى التي طبعت مسار هذا الفكر ومنعطفاته الرئيسية، ونستقي لذلك عدداً من النماذج العينيّة، مع الحرص على أن تكون ممثّلة لسائر المسائل التي تحفل بها الأدبيات الإسلامية، وهي بالطبع غزيرة متنوّعة ومن العسير اختزالها من دون تشويهها. فالتراشق بالنصوص والشواهد في مثل هذا العمل غير ذي جدوى، وإنّما العبرة في الوصول إلى فهم أفضل للواقع

---

(١) لهذا السبب لا نُشاطر رأي محمد عابد الجابري الذي يعتبر في مؤلفه الهام **نقد العقل العربي** أنّ العلوم الإسلامية وُلدت مكتملة، ليس فقط لأنّه توجد فروق هامة بين إنتاج علماء القرنين الثاني والثالث للهجرة وإنتاج القرون الثلاثة التالية، بل بالخصوص لأنّه لا يصحّ في نظرنا وضع جهود العلماء المسلمين في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني الهجري بين قوسين وكأنّها غير موجودة لمجرّد أنها لم تصلنا بأقلام أصحابها قبل عصر التدوين. فالعقل العربي أو الإسلامي، إنْ جاز الحديث عنه بصيغة المفرد، إنما نشأ وتكوّن بالتدريج وكانت الفترة الأولى المغمورة هي المحدّدة لملامحه الأساسية.

التاريخي وعدم الوقوع في شراك المواقف القَبْلية والتمجيدية/ التبريرية التي قد تكون لها فوائد نفسانية أو تعبويّة إلا أنها لا تخدم الحقيقة ولا تفيد العلم في شيء.

الفصل الثالث

التنظير للمؤسّسة

يحسن بنا، بعد أن رأينا كيف خضع الإسلام لضرورة المأسسة، أن نتبيّن آثار هذه السيرورة في المجهود النظري الذي بذله العلماء لتجسيدها في مختلف مجالات الفكر الإسلامي. ولا حاجة إلى القول إن هذه المجالات لم تكن في البداية مستقلّة بعضها عن بعض، فلم يكن التفسير علماً قائماً بذاته، ولا الحديث ولا الفقه كانا معروفين بحدودهما وشروطهما، ولا كانت مباحث علم الكلام محصورة في المواضيع التي ستُعرف بها، فضلاً عن أصول الفقه التي لم تظهر إلى الوجود إلا بعد نشأة الفقه ذاته لبيان المناهج التي على المستنبط أن يتوخّاها. كانت كلّ هذه الاهتمامات متداخلة متكاملة، وكانت بالخصوص تستجيب لحاجات ظرفية عملية أكثر ممّا كانت نتيجة تخصّص أو مشاغل مجرّدة. لقد كانت كثرة القضايا التي اعترضت الأجيال الأولى من المسلمين هي التي دفعتهم إلى إيجاد حلول آنيّة تعين على تميّز الجماعة الإسلامية وعلى التضامن بين أفرادها. إنّ عوامل الاختلاف كانت بالتأكيد عديدة، ومن بينها الأصل العرقي، والمكانة الاجتماعية، واللغة أو اللهجة، والموروث الثقافي، والنُظُم الإدارية والاقتصادية، والمصالح عموماً. فكان البحث عن تقليص مظاهر الاختلاف، والسعي قدر الإمكان إلى توحيد السلوك والمشاعر أمراً طبيعياً في هذه الحالة. وبما أنّ الرسالة لم تتعرّض إلاّ لعدد

محدود جداً من القضايا، والنصوص مهما اتّسع تأويلها متناهية بينما الوقائع غير متناهية، فقد كان بناء منظومة منسجمة ذات سند دينيّ عملاً ملحاً، فتصدّى له المسلمون بعد تردّد وتعثّر وجدال حتّى ترسخت ملامحه بمرور الزمن.

إنّ ما نودّ التأكيد عليه حين نذكّر بهذه الحقائق هو أنّ الرأي الشائع بخصوص التماثل والتماهي بين إنتاج العلماء في فترة التدوين والحلول التي ارتآها السلف إنّما هو وهم كبير يتعيّن تبديده. وسببه الرئيسي هو ما توحي به سلاسل السند من تواصل، واعتماد الأخبار حجّة في الدفاع عن المواقف، وكأنّ هذه الأخبار منزّهة عن الكذب والتزوير والتحريف والنسيان والغفلة.. وما إليها من العوامل البشرية. فالسلف، والجيل الأوّل على وجه التخصيص في عهد «سذاجة الدين» حسب العبارة الخلدونية، كان مشغولاً بالحلول العمليّة قبل كل شيء، فكانت حلوله تختلف باختلاف الأوضاع والأشخاص والرهانات المطروحة في كلّ قضيّة، ولم يكن يخطر على باله أنّها ينبغي أن تكون متشابهة داخلة ضمن نسق وحيد، أو أن تكون لها مرجعيّة دينيّة ضرورية لكي تكون مقبولة مطبّقة[1].

ونحن، حين نشدّد على لزوم تبديد هذا الوهم، إنّما ندعو إلى تبنّي ما تفتّقت عنه عبقرية ابن خلدون وهو ينقد مغالط المؤرّخين. ونستسمح القارىء في إيراد هذا الشاهد الطويل من بداية **مقدّمته**، فهو مُعبِّر أحسن تعبير عن مقتضى منهجي صالح لموضوعنا.

يقول ابن خلدون في **المقدّمة** «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بما يعرض للمؤرّخين من المغالط والأوهام وذكر شيء

---

(١) من المؤسف أنّ البحوث الجاذة حول هذه الظاهرة تكاد تكون معدومة. وليست الدراسات التي من قبيل: أبو سريع محمد عبد الهادي، **اختلاف الصحابة: أسبابه وآثاره في الفقه الإسلامي**، القاهرة، ١٩٩١، بمغنية في هذا الصدد.

من أسبابها»: «فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعة وحُسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ وينكبان به عن المزلاّت والمغالط، لأنّ الأخبار إذا اعتبر فيها مجرّد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربّما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن جادّة الصدق. وكثيراً ما وقع للمفسّرين والمؤرّخين وأيمّة النقل المغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل غثّاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط».

ويضيف بعد إيراد أمثلة ممّا اعتبره غلطاً ووهماً: «فإذن يحتاج صاحب هذا الفنّ إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتّفق منه والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتّى يكون مستوعباً لأسباب كلّ حادث، واقفاً على أصل كل خبر. وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإنْ وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيّفه واستغنى عنه... ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيّام. وهو داء دوي وشديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أنّ أحوال العالَم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. . . ».

فإذا انتقل إلى الكتاب الأول في طبيعة العمران، كان أوّل ما ابتدأ به عرض الأسباب التي يتطرّق منها الكذب إلى الأخبار، وهي:

- «التشيّعات للآراء والمذاهب، فإنّ النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التمحيص والنظر حتّى يتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاء على بصيرتها من الانتقاد والتمحيص.
- والثقة بالناقلين،
- والذهول عن المقاصد،
- وتوهّم الصدق، وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين،
- والجهل بتطبيق الأحوال على الواقع، لأجل ما يداخلها من التلبّس والتصنّع،
- وتقرّب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة،
- ومن الأسباب المقتضية له أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدّم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإنّ كلّ حادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كلّ وجه يعرض. . . وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتّى نعلم هل ذلك الخبر في نفسه

ممكن أو ممتنع. وأمّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة في النظر في التعديل والتجريح».

لكأنّ هذا النص كُتِب البارحة لا قبل نحو من ستّة قرون، فلم تظهر عليه أيّة تجاعيد، ولولا بعض الخصائص الأسلوبية لاستطعتَ أن تنسبه إذا كنت تجهل مصدره إلى كاتب معاصر. ولئن كان لدى ابن خلدون حاجز نفساني ـ اجتماعي منعه من تطبيق منهجه على الأخبار ذات الصلة بالعلوم الدينية، فاستدرك قائلاً، بعد عرضه السابق للأسباب الداعية إلى الكذب مباشرة: «وإنّما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحّة الأخبار الشرعيّة لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظنّ بصدقها، وسبيل صحّة الظنّ الثقة بالرواة للعدالة والضبط»، ثمّ لخّص رأيه في آخر الفصل الذي عقده لعلوم الحديث بأنّ «القوم أحقّ الناس بالظنّ الجميل بهم والتماس المخارج الصحيحة لهم»[(١)]، لئن كان ذلك كذلك فقد آن الأوان لتجاوز هذا الحاجز الذي جعل عالِم القرن الثامن يلوي عنق الحقيقة فيصف «الأخبار الشرعية» بأنّ «معظمها تكاليف إنشائية»، بينما يكفي إلقاء نظرة على أيّ مصنّف من إنتاج القرنين الثاني والثالث للهجرة في الفقه أو في التفسير أو في الحديث ـ وهو عماد الأحكام الفقهية ـ للتأكّد من عدم صحّة هذا الرأي. فتلك «التكاليف» قد وردت كلّها ضمن أخبار مرويّة بطريقة الإسناد، وهي تصل أحياناً إلى الرسول وتقف في الأغلب عند الصحابة والتابعين وأئمّة المذاهب بصفة خاصّة، فلا يمكن البتّة فصل الإنشاء فيها عن الخبر[(٢)]. وما أوقع ابن خلدون في هذا الغلط سوى ما عابه في المستوى النظري

---

(١) ابن خلدون، **المقدّمة**، طبعة بيروت، ١٩٩٢، ١/٩، ٤٣ ـ ٤٤، ٥٦ ـ ٥٨، ٦٠ ـ ٦١؛ ٢/٤٠٦.

(٢) انظر: هنيدة حفصة، **حضور النصّ القرآني في المدوّنة الكبرى** (شهادة دراسات معمّقة DEA، كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٩).

وحين تعلّق الأمر بغير شؤون الدين من «تشيّع لرأي أو نحلة»، و«ثقة بالرواة»، ومن تجاهل «طبائع الأحوال في العمران»، بالمعنى الخلدوني ذاته للعمران، الشامل للمؤسّسات المجتمعيّة والصنائع والعلوم والمعارف. فالمسألة لا تتعلّق بحسن الظن أو بسوئه بقدر ما تتعلق بالنقائص التي تتسرّب إلى الأخبار مهما كان نوعها وبما يعتري الراوي، أيّ راوٍ، من وهم ونسيان وغلط وتخليط حتّى وهو يتحرّى الصدق والأمانة ويسعى إلى رواية ما سمعه من دون زيادة أو نقصان[1]. ولن تجد اليوم مؤرّخاً جديراً بهذا اللقب يثق في الأسانيد مهما أُسبغ على رجالها من صفات الصدق والورع والكفاءة والنزاهة، أو يولي الإسناد قيمة ما في تلمّسه لمجريات الأمور الماضية أو الراهنة.

أجل! إنّ المؤرّخ لم يعد يدّعي أنّه يملك الحقيقة المطلقة. فالأحداث والوقائع ليس لها وجود موضوعيّ واحد، وإنّما تكتسب معناها من نظرة الناس إليها كلّ بحسب زاوية نظره ومؤهّلاته والسياق الذي يكون فيه. والمؤرّخ إذن ينتج الماضي بقدر ما يعرضه. وإذا ما كان واعياً بحدود معرفته، وجب عليه لا الاحتراز فقط ممّا يصله من أخبار بل اليقظة التامّة إزاء العوامل العديدة التي من شأنها أن توجّه مختلف التفسيرات الممكنة للوقائع التي يحلّلها سواء كانت ماديّة أو فكريّة. ومن دون الوقوع في النسبويّة العقيمة، يملي عليه المنهج السليم أن يحرص

(١) وهذا بالضبط ما يفيده المنهج الاختباري الحديث: «Frederick Bartlett, un psychologue anglais, a mis en évidence que nous traitons ou modifions les informations qui nous parviennent avant de les stocker, et que nos souvenirs ne sont pas de simples copies de nos perceptions... Il a pu établir que les gens ne se rappellent pas les mots exacts d'une histoire, ils retiennent l'information sous forme d'un schéma d'histoire qui leur est propre, auquel ils ajoutent souvent des éléments qui n'étaient pas présents à l'origine», M. Billig et D. Edwards, «La construction sociale de la mémoire», in: *La Recherche*, Vol. 25, n° 267, Juillet-Août 1994, p. 742.

الحرص كلّه على الانسجام الداخلي بين العناصر المُتاحة له، فلا يُسقط عليها اهتماماته هو أو اهتمامات معاصريه، ولا ينسب إلى ظرف تاريخي محدد ما ينطبق على ظرف آخر مغاير له. ومن هذه الزاوية فإنّ التأريخ لأحداث القرن الأوّل للهجرة يستلزم إعادة النظر في أكثر من مسلّمة، ولا سيما فيما يتعلّق بمدى وفاء الأجيال الإسلامية الأولى لمبادىء الرسالة، وهي التي كانت مدعوّة إلى تجسيدها.

ولن نعيد هنا ما كنّا تعرّضنا له من خصائص سلوك الرسول عندما كان يواجه مسؤولية الإشراف على حظوظ الأمّة الإسلامية في مرحلتها الجنينية في مكّة ثمّ في مرحلتها الطفولية في المدينة. ونذكّر فقط بالمرونة التي طبعت هذا السلوك وما قصد إليه من تربية المسلمين على قيم جديدة تتنافى في كثير من مظاهرها مع ما كان عليه القوم قبل الإسلام، وتساير أحياناً أخرى ما نشأوا عليه، مراعاة للواقعية والتدرّج وتغليباً للأهم على المهمّ بحسب مقتضيات الظرف وميزان القوى[1]. وقد كان القضاء بين المتنازعين من أهمّ الوظائف التي قام بها في هذا المضمار، باشره بنفسه في النوازل التي عرضت عليه، وأوكله إلى عدد من أصحابه في المناطق النائية، كاليمن وغيرها. فلمّا مات الرسول تكفّل الخلفاء أنفسهم بهذه الوظيفة في مركز الإمبراطورية وتولّوا تعيين القُضاة في البلاد المفتوحة. فحصل ما لم يكن هناك بدّ من حصوله، وهو التخلّي إلى حدّ كبير عن مؤسّسة التحكيم المعهودة في النظام القَبَلي، وتعويضها بمؤسسة القضاء ذات الصلة المتينة بمستلزمات الحكم المركزي الجديد. وفي هذا الوضع لم يكن القاضي إذن يستمدّ سلطته مثل الحَكَم من رضا المتنازعين، بل كان يستمدّها من السلطة السياسية التي عيّنته في ذلك المنصب، وهي

(١) إنّ موقف الرسول من النساء ومراعاته رغم ذلك لإلحاح عمر بن الخطاب في فرض الحجاب على الحرائر، ولما تعوّد عليه القرشيون، خلافاً لأهل المدينة، من ضرب زوجاتهم، لهو من أحسن الأمثلة على ذلك.

التي تمدّه إنْ اقتضى الأمر بالقوّة التي ينفّذ بها أحكامه.

لم يخضع هؤلاء القضاة في بداية الأمر لإعداد خاص، ولم يكونوا يستندون إلى «مجلّة قانونية» كالتي سنّها يوستينيانوس في القرن السادس الميلادي في الإمبراطورية البيزنطية. وقد كانوا يعرفون في الأغلب معرفة متفاوتة السوابق التي حكم فيها الرسول والتي أشار إليها الوحي، إذا اعتبرنا الظروف المحيطة بها لا مجرّد الأحكام الصادرة فيها، إذْ لم يكونوا جميعاً قد عايشوا كلّ فترات الوحي وحاضرين كلّ الوقائع الحاصلة فيها. ولكنّ النوازل التي كانت تُعرض عليهم كانت من دون شك أكثر من تلك السوابق، وكان بعضها أعقد منها، وتتعلّق بمشاكل اجتماعية واقتصادية لا صلة لها بمشاكل عهد النبوّة، كما تتعلّق بأناس ليست لهم الأخلاق والعادات والتقاليد وأساليب العيش نفسها التي كانت لدى عرب الحجاز وحتّى الجزيرة عموماً. فقد كان سكّان العراق وبلاد فارس والشام ومصر ورثة حضارات ونُظُم بلغت درجة عُليا من التأنّق والإحكام، وكانت الحياة في أحواض الأنهار الكبيرة (النيل ودجلة والفرات) وما فيها من زراعة غنيّة غير الحياة في المناطق القاحلة والصحراوية. وكلّ ذلك ذو تأثير في نوعية العلاقات الاجتماعية وطبيعة تصوّر الناس لوظيفة الحكم المركزي وممثّليه، وفي النظرة إلى المسؤول عن الجباية وإلى القاضي، وغيرهما من القائمين بمختلف الوظائف في الدولة.

لا جُرَم إذن أنّ أولئك القضاة المسلمين حاولوا من جهة التكيّفَ مع هذه الأوضاع فأقرّوا العديد من الأعراف السائدة بين سكّان البلاد المفتوحة الأصليين متى بدت لهم غير متعارضة مع مبادىء الدين تعارضاً جوهرياً، وأنّهم سعوا من جهة ثانية إلى تطبيق الأعراف التي نشأوا عليها في بيئتهم العربية. ولعلّ بعضهم ذهب إلى أبعد من ذلك، لغاية عمليّة، فطلب معرفة القواعد القانونية، ولا سيما المتعلّقة منها بالجباية والإدارة، التي كان معمولاً بها في البلاد المفتوحة، وتكوّنت لديهم دراية بما كان

لدى الروم والفرس واليهود وغيرهم. وهو ما يفسّر، بالإضافة إلى عوامل أخرى، التشابه إلى حدّ ما بين المنظومة الفقهية الإسلامية والقوانين التي كانت سارية في حوض البحر الأبيض المتوسط[١]. وكان من الطبيعي، في غياب نصوص تفصيلية ومعايير مضبوطة سلفاً ومدوَّنة، أن تختلف الأحكام التي يصدرها القُضاة من مكان إلى آخر، بحسب اختلاف الأمزجة والطباع، وبحسب تنوّع الأشخاص والظروف، وأن يكون هذا البعد عن التطابق والانسجام مصدر انزعاج لدى الحكّام ولدى المحكومين على السواء، لا سيما وأنّ القضايا المطروحة لا تتعلق فقط بنزاعات عادية طفيفة بل قد تدور حول الدماء والأعراض والمصالح الحيوية وقد تؤدّي إلى صحّة أداء الشعائر أو فساده وبطلانه.

الفقه

سيترك هذا الاختلاف بصماته الدائمة على الفقه، رغم أن الفقهاء إنما اعتنوا بالأحكام في البداية لتقليص الفجوة بين ما كان منها متنافراً، ومحاولة التنسيق أكثر ما يمكن بين ما يحدث في أصقاع العالم الإسلامي. وعلى هذا الصعيد التقت جهودهم الرامية إلى إيجاد منظومة متماسكة، ومنطق الإمبراطورية الناشئة، وهو أن يكون للطائفة الإسلامية فيها - وهي المدعوّة إلى الانتشار واستيعاب الأفراد والمجموعات الملتحقة بها بأعداد غفيرة - نظامٌ موحَّدٌ أو شبه موحّد في العبادات والمعاملات معاً. لكنّ الانتماءات بأنواعها حالت دون التوحيد الكامل، فكان علماء كل مصر، وخاصةً في الحجاز والشام والعراق، يسعون إلى الاستدلال على صحّة اختياراتهم وإلى تبريرها بشتّى السبل. وفي هذا

---

(١) ارجع في هذا الصدد إلى: Jeanne Ladjili, *Histoire juridique de la Méditerranée: droit romain, droit musulman*, Tunis, 1990.

المستوى بالذات كانت رواية الحديث تتدخّل لدعم حلٍّ من الحلول وتغليبه على منافسيه.

إن هذه الملاحظة من شأنها أن تحمل المؤرِّخ على تنسيب الخصومة بين أهل الرأي وأهل الحديث من الفقهاء، كما تجلّت منذ القرن الثاني واستفحلت منذ القرن الثالث للهجرة، بعد ظهور الأئمّة الذين نُسبت إليهم المذاهب وتولّي تلامذتهم الذبّ عن آرائهم. فالرأي الشخصي والاجتهاد الحرّ هما اللذان كانا موجودين في الفترة التي تلت عصر النبوّة مباشرةً وامتدّت طيلة القرن الأول كلّه على الأقل، ولا شيء غيرهما البتّة، لا العودة إلى النصّ القرآني في كل حادثة، ولا الاستنجاد بأفعال النبي وأقواله في كل صغيرة وكبيرة، ولا اعتماد قياس الحاضر على الماضي أو قياس فرع على أصل. ولا شكّ أنّ هذا هو السبب الأصلي والرئيسي في الخاصّية التي بقي الفقه يتميّز بها حتّى بعد تدوينه واستقراره، وهي أنّه مجموعة متراكمة من الحالات صُنّفت فيما بعد ضمن أبواب وفصول ولكنّه يعسر - بل يستحيل - ردّها إلى مبادىء عامة تستوعبها وتفسّر جزئياتها وتفاصيلها، كما هو الأمر في المدوّنات القانونية. فلا أثر في الإنتاج الفقهي، على غزارته، لشرح الأسباب أو تفسير الغايات، وهو لم ينجح في إرساء نظام تشريعي بالمعنى الفنّي الدقيق لهذه العبارة، بل كان مسؤولاً عن نمط من التعامل لئن كان عاملاً في تعديل التفاعل بين عناصر المجتمع فإنه كان يقوم على الثقة، ذات الصبغة الأخلاقية لا القانونية، أو على التهديد المادّي، وهو نقيض التعاقد والرضا بنتائجه.

ولا يغرّنّك ما تراه من قبول مذهب من المذاهب لبعض «الأصول»، وخاصةً الإجماع والقياس، وإنكار آخر له، كما تلاحظه بين المذهب الحنفي والمذهب الظاهري، أو بين المذهب الجعفري والمذهب الحنبلي مثلاً. فالاختلاف بين هذه المذاهب جميعاً ليس في

مستوى الحلول التي يرتضيها كل واحد منها بقدر ما هو في مستوى تبريرات تلك الحلول. فسواء أخذتَ **مدوّنة** سحنون المالكي (ت٢٤٠هـ)، أو **محلّى** ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، أو حتّى **دعائم** القاضي النعمان الإسماعيلي (ت٣٦٣هـ)، فإنك لَواجد فروقاً في مستندات الأحكام: هنا رواية عن أئمّة الشيعة، وهناك أخذ بخبر الواحد باطّراد، وفي الأولى اعتماد على آراء مالك وابن القاسم وما جرى به العمل في المدينة. وليست الاختلافات بينها أخطر ممّا بين **أمّ** الشافعي (ت٢٠٤هـ) و**مبسوط** الشيباني الحنفي (ت١٨٩هـ) أو **مغني** ابن قدامة الحنبلي (ت٦٢٠هـ). إنّ الإنتاج الفقهي في نطاق هذه المذاهب قد احتفظ بنصيب وافر من الحلول المتنافرة التي طبعت فترة الإسلام البدائي، ولكنّه أبى إلاّ أن يضفي عليها رداء إسلامياً، هو في الحقيقة شفّاف عن صبغتها الذرائعية وعاكس لما بين الظروف التاريخية والحضارية التي صدرت فيها تلك الأحكام من تماثل حيناً وفروق حيناً آخر.

ويعرف القارىء العربي عموماً أنّ مالكاً قد رفض عرض الخليفة المنصور أن يكون **موطّؤه** كتاباً رسمياً تعتمده السلطة السياسية والقضائية العبّاسية، كما يعرف المناظرة الشهيرة بين المأمون والمجوسي والتي افتخر فيها الخليفة، مؤيّداً ضمنياً رأي مالك، بأنّ اختلافات المسلمين تتعلق بالفروع لا بالأصول. وأنّ فيها توسعة على المؤمنين، لا ما يقدح في صحّة دينهم ومعتقدهم، وقد أُلّفت في اختلاف الفقهاء العديد من الكتب، لعلّ أشهرها على الإطلاق **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** لابن رشد الحفيد في القرن السادس للهجرة، و**رحمة الأمّة في اختلاف الأئمّة** للدمشقي الشافعي في القرن الثامن للهجرة[1]. واستمرّ التأليف فيه في

(١) طبع الأول طبعات عديدة، انظر مثلاً طبعة القاهرة، ١٩٦٦، في جزأين، وارجع بالنسبة إلى كتاب أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني الشافعي، إلى الطبعة الثانية منه، القاهرة، ١٩٦٧.

عصرنا، على غرار ما فعل الجزيري في **الفقه على المذاهب الأربعة**، وغيره. وبصرف النظر عن ما اشتهر به الأحناف بالخصوص من استعمال «الحيل» لتجنّب تطبيق الأحكام، وعن مشروعية «التلفيق» - أي الاختيار من بين أحكام المذاهب المختلفة - أو عدمه، وعن المحاولات المعاصرة العديدة في التقريب بين المذاهب، وقد عُقدت في شأنه عشرات الندوات والمؤتمرات من دون أيّة نتيجة ملموسة إلى حدّ الآن، فالرأي السائد في هذه القضية هو أنّ الفقه يحتوي في كلّ الحالات، ومهما كانت درجة الخطورة عند الاختلاف بين الفقهاء، على «حكم الله» أو «حكم الشرع»[١]. وقد يبدو لك هذا منافياً لأبسط الحقائق البديهية، ولكنك لن تجد سوى التأكيد على أنّ كلّ ما أقرّه أئمّة المذاهب وتلاميذهم ليس تشريعاً بشرياً، إذ الله وحده هو المشرّع، كما أنّه دائماً عين الصواب، لا خطورة فيما بينه من خلاف. وهاتان المسلّمتان تستدعيان منا وقفة قصيرة.

وحتّى لا يكون كلامنا نظرياً فحسب، نستقي عدداً من الأمثلة بألفاظها من كتاب الدمشقي الآنف ذكره، مما «أجمع» عليه الفقهاء ومما اختلفوا فيه، لنتبيّن مدى الصواب فيها ومدى وفائها في السير في اتجاه الشرع الإلهي، مستحضرين ما رأيناه سلفاً من مقاصد الرسالة المحمدية:

- «تجوز صلاة الرجل وإلى جانبه امرأة عند مالك والشافعي. وقال

---

(١) رغم أنّ البعد التشريعي القانوني أدنى أهمية في المسيحية، فإنّه لا فرق جوهرياً بين فقهاء المسلمين وفقهاء النصارى قديماً في هذا المستوى، فيتحدّث هؤلاء عن «ناموس الله» مثلما يتحدّث أولئك عن «شرع الله». انظر مثلاً: **الكتاب الرابع من قوانين الملوك في رواية مقاره** الذي نشره ستيفان ليدر: Stefan Leder, *Das Vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios*, Frankfurt am Main, 1985, p. 30. وكثير من «القوانين» الواردة في هذا الكتاب شبيهة بالأحكام الفقهية الإسلامية.

أبو حنيفة: تبطل صلاة الرجل بذلك (ص٤١).

- اختلفوا فيما إذا كان بين الإمام والمأموم نهر أو طريق، فقال مالك والشافعي: يصح [الائتمام]، وقال أبو حنيفة: لا يصحّ. ولو صلّى في بيته بصلاة الإمام في المسجد وهناك حائل يمنع رؤية الصفوف، قال مالك والشافعي وأحمد: لا يصحّ، وقال أبو حنيفة في المشهور عنه: يصحّ (ص٥٠).

- من شرط صحّة الصلاة على الجنازة الطهارةُ وستر العورة بالاتفاق، وقال الشعبي ومحمد بن جرير الطبري: تجوز بغير طهارة (ص٧٠).

- اتفقوا على أنّ قاتل نفسه يُصلّى عليه... وقال الأوزاعي: لا يُصلّى عليه. وعن قتادة أنه لا يُصلّى على ولد الزنا. وعن الحسن أنه لا يُصلّى على النفساء (ص٧١).

- من أصبح صائماً ثم سافر لم يجز له الفطر عند الثلاثة، وقال أحمد: يجوز، واختاره المزني (ص٩٢).

- العقيقة سُنّة مشروعة عند مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: هي مباحة ولا أقول إنها سُنّة مستحبّة. وعن أحمد روايتان، أشهرهما أنها سُنّة، والثانية أنها واجبة. واختارها بعض أصحابه. وقال الحسن وداود بوجوبها. والعقيقة أن يُذبح عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة. وقال مالك: يُذبح عن الغلام شاة واحدة كما عن الجارية (ص١١٩).

- هل تباع دار المفلس التي لا غنى له عن سكناها وخادمه المحتاج إليه؟ قال أبو حنيفة وأحمد: لا يُباع ذلك. وزاد أبو حنيفة فقال: لا يُباع عليه شيء من العقار والعروض. وقال مالك والشافعي: يُباع ذلك كلّه (ص١٥٣).

- اتفق فقهاء الأمصار من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب على

جواز المساقاة، وذهب أبو حنيفة إلى بطلانها (ص١٧٦).

ـ مما اختلف فيه توريث ذوي الأرحام الذين لا سهم لهم في كتاب الله عز وجل، وهم عشرة أصناف: أبو الأم وكل جدّ وجدّة ساقطين وأولاد البنات وبنات الإخوة وأولاد الأخوات وبنو الإخوة للأم وبنات الأعمام والعمّات والخالات والمدلون بهم. فذهب مالك والشافعي إلى عدم توريثهم، قال: ويكون المال لبيت المال. وهو قول أبي بكر وعمر وعثمان وزيد والزهري والأوزاعي وداود. وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى توريثهم. وحكي ذلك عن عليّ وابن مسعود وابن عباس، وذلك عند فقد أصحاب الفروض والعصبات بالإجماع (ص١٩٠).

ـ لا يصحّ النكاح عند الشافعي وأحمد إلا بوليّ ذكر، فإن عقدت المرأة النكاح لم يصحّ. وقال أبو حنيفة: للمرأة أن تتزوّج بنفسها وأن توكل في نكاحها إن كانت من أهل التصرّف في مالها، ولا اعتراض عليها إلا أن تضع نفسها في غير كفء فيعترض الوليّ عليها. وقال مالك: إنْ كانت ذات شرف وجمال يرغب في مثلها لم يصحّ نكاحها إلاّ بوليّ، وإنْ كانت بخلاف ذلك جاز أن يتولّى نكاحها أجنبيّ برضاها (ص٢٠١).

ـ لا يصحّ النكاح إلا بشهادة عند الثلاثة. وقال مالك: يصحّ من غير شهادة، إلا أنه اعتبر الإشاعة وترك التراضي بالكتمان... وعند أبي حنيفة والشافعي وأحمد لا يضرّ كتمانهم مع حضور شاهدين (ص٢٠٥).

ـ الطلاق، هل يُعتبر بالرجال أم بالنساء؟ قال مالك والشافعي وأحمد: يُعتبر ذلك بالرجال، وقال أبو حنيفة: يُعتبر بالنساء (ص٢١٧).

ـ اتفقوا على أنّ مدّة الحمل ستة أشهر، واختلفوا في أكثرها فقال أبو حنيفة: سنتان، وعن مالك روايات: أربع سنين وخمس سنين وسبع سنين. وقال الشافعي: أربع سنين. وعن أحمد روايتان: المشهورة كمذهب الشافعي، والأخرى كمذهب أبي حنيفة (ص٢٤١).

ـ اختلفوا فيما إذا أمسك رجل رجلاً فقتله آخر، فقال أبو حنيفة والشافعي: القَود على القاتل دون الممسك، ولم يوجبا على الممسك شيئاً إلاّ التعزير. وقال مالك: الممسك والقاتل شريكان في القتل فيجب عليهم القود إذا كان القاتل لا يُمكنه قتله إلاّ بالإمساك وكان المقتول لا يقدر على الهرب بعد الإمساك. وقال أحمد في إحدى روايتيه: يُقتل القاتل ويُحبس الممسك حتّى يموت، وفي الرواية الأخرى: يُقتلان جميعاً على الإطلاق (ص٢٥١).

ـ أجمعوا على أنّ دية المرأة الحرّة المسلمة في نفسها على النصف من دية الرجل الحر المسلم. ثم اختلفوا هل تساويه في الجراح أم لا (ص٢٥٨).

ـ اتفق الأئمة على أن الدية في قتل الخطأ على عاقلة (قبيلة) الجاني، وأنها تجب عليهم مؤجّلة في ثلاث سنين، واختلفوا هل يدخل الجاني مع العاقلة فيؤدي معهم... واختلفوا فيما تحمله العاقلة من الدية هل هو مقدّر أم هو على قدر الطاقة والاجتهاد؟ (ص٢٦١).

ـ اختلفوا في حدّ شرب الخمر، فقال أبو حنيفة ومالك: ثمانون، وقال الشافعي: أربعون. وعن أحمد روايتان كالمذهبين... واتفقوا على أنّ حدّ الشرب يُقام بالسوط، إلا ما روي عن الشافعي أنه يُقام بالأيدي والنعال وأطراف الثياب (ص٢٨٧).

ـ المرأة هل يصحّ أن تلي القضاء؟ قال مالك والشافعي وأحمد: لا يصحّ، وقال أبو حنيفة: يصحّ أن تكون قاضية في كل شيء تُقبل فيه شهادة النساء، وعنده أن شهادة النساء تُقبل في كل شيء إلاّ في الحدود والجراح... وقال ابن جرير الطبري: يصحّ أن تكون قاضية في كل شيء (ص٣١١)».

نستخلص من هذه الحالات وغيرها عدداً من النتائج:

١ ـ أنّها كلّها قضايا انعدم فيها المرجع النصّي القرآني الصريح، وإن استغلّ النصّ أحياناً عن طريق القياس وبتأويل مخصوص. ومنها ما وردت فيها أحاديث متناقضة، مرفوعة إلى النبي أو موقوفة على بعض أصحابه، وهي موضوعة لاحقاً على الأرجح لتأييد حلٍّ من الحلول التي ارتضاها أئمة المذاهب.

٢ ـ أنّها تتعلّق بالعبادات والمعاملات معاً. وإذا كان الشأن في العبادات واضحاً، هو الاستجابة لمقتضيات توحيد الطقوس، فإنّ إضفاء قداسة على المعاملات الدنيوية في ظرف تاريخي معيّن سيكون ذا أثر بعيد في كبح تطوّر المجتمعات الإسلامية عندما تغيّرت ظروفها واستدعت أسساً أخرى في التعامل بين مكوّناتها.

٣ ـ أنّ العواقب المترتبة عن هذه الاختلافات ليست دوماً عواقب طفيفة، بل الفروق بينها هي أحياناً بين صحّة الفروض وبطلانها، كما في صلاة الرجل وإلى جانبه امرأة وصيام المسافر، وبين تحليل الفروج وتحريمها، كما في اشتراط الوليّ والشهادة أو عدمهما في النكاح، بل بين الحياة والموت، كما في حكم شريك القاتل[١].

٤ ـ من الواضح أن الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء يعكس القيم السائدة زمن نشأة الفقه في مجتمعات إسلامية تشترك في عدد من المواصفات وتتباعد في أخرى. فعدم التسوية بين الذكر والأنثى في الدِيّات مما أجمعوا عليه نظراً إلى ما كان يميّز نظرتهم إلى المرأة عموماً، بينما تمكين أبي حنيفة الزوجة من حق الطلاق وتمكين الطبري المرأة من

(١) لذلك تساءل التوحيدي مشمئزاً: «ما الذي سوّغ للفقهاء أن يقول بعضهم في فرج واحد 'هو حرام'، ويقول الآخر فيه بعينه 'هو حلال'؟ وكذلك المال والنفس. كلام هذا يُوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش ويتحكّمون التحكّم القبيح ويتبعون الهوى والشهوة»، أبو حيّان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، القاهرة، ١٩٥١، المسألة ١٥٣.

تولّي القضاء «في كل شيء» لعلّهما دالآن، رغم هذه النظرة الدونية، على أنّ منزلة المرأة العراقية في بعض فئات المجتمع غير منزلة أختها الحجازية أو المصرية مثلاً.

٥ ـ كما أنه يعكس بكل جلاء الأعراف القَبَلية وبعض الطقوس العربية في الجزيرة. ويبدو ذلك مثلاً في المسؤولية الجماعية لأفراد القبيلة (العاقلة) عندما يرتكب أحدهم جناية، وفي ممارسة العقيقة. ويعكس كذلك مستوى المعرفة وقتها، كما في تحديد أقصى مدّة الحمل بالتأكيد، وحتّى في الموقف من الصلاة على النفساء.

٦ ـ وتدل هذه الاختلافات أخيراً وليس آخراً على أنّ الفقهاء وهم يسنّون أحكامهم كانوا يراعون مصالح اقتصادية متضاربة أحياناً، وهو ما أدّى بهم على سبيل المثال إلى الاختلاف في توريث ذوي الأرحام، وفي حكم المساقاة، وفي ما يباع على المُفلس ولا سيما داره.

ومتى تجاوزنا ظاهرة الاتفاق والاختلاف بين الفقهاء ونظرنا إلى ما كان يميّز مواقفهم عموماً تبيّنت لنا مجموعة من الخصائص:

أولاً: إنّ ما كانوا يحرصون عليه هو احترام ظاهر العبادات والمعاملات أكثر من تربية الوازع الذاتي الباطني الذي يوجّه المسلم نحو الخير ويكرّه إليه الشرّ، وبذلك غلّبوا مقتضيات الاجتماع على المسؤولية واهتمّوا بالواجبات على حساب الحقوق. وكيف لا يكون ذلك وقد اعتبروا أنّ المسلمين غير متساوين في درجة التكليف؟ فقد نصّبوا أنفسهم ناطقين باسم الله، عارفين دون سواهم بما يريده ويرضاه وبما ينكره وينهى عنه، بل رأوا أنّ من المسلمين من «لم يرد الله تعالى أن يفهموا مراده ولم يوجب ذلك عليهم»، وأنّ النساء، حتّى في أخصّ الأمور بهنّ، مثل الحيض، «أراد [الله] منهنّ التزام أحكام الحيض بشرط أن يفتيهنّ المفتي، ولم يوجب عليهنّ فهم المراد بالخطاب لأنّه لم يوجب عليهنّ سماع أخبار الحيض، فضلاً عن بيان مجملها

وتخصيص عامّها»[١]. وما ذاك عندنا إلا نتيجة بديهية لتقسيم العمل المترتّب بدوره عن وضع اقتصادي مخصوص، ولا صلة له من قريب أو من بعيد بالإرادة الإلهية.

وبما أنّ القاعدة تقتضي أنّ السلوك الإقصائي يستدعي في المقابل سلوكاً إقصائياً مماثلاً أو زائداً، فقد كان أتباع كلّ مذهب من المذاهب الفقهية المنسوبة إلى أهل السُنّة أو إلى الخوارج أو إلى الشيعة المعتدلة أو المغالية يرون أنّهم أحرى من أتباع المذاهب الأخرى بمعرفة الحقّ، كما هو مشهور مثلاً في موقف سحنون ـ زعيم المالكية في إفريقية الأغلبية ـ من الأحناف وتشتيته إيّاهم وطردهم من حلقات الدرس في جامع القيروان، وكما كان الشأن إلى عهد قريب في البلاد الإسلامية التي ينتمي سكّانها إلى أكثر من مذهب فقهي واحد وإلى فِرق متنافسة على المشروعية واستقطاب الأتباع. وكانت الفتاوى من الأسلحة التي يستعملها الممثّلون لمختلف المذاهب في هذا التنافس، حتّى نحت العرب مصطلحاً مُعبّراً للدلالة على التخاصم بها فقالوا: «التفاتي»[٢]. وكان المتصوّفة لمّا اشتدّ عودهم وعظم شأنهم ينظرون إلى الفقهاء أنفسهم المترفّعين على العامّة، نساءً وأطفالاً وعبيداً بالخصوص، نظرة احتقار، فهم عندهم «علماء السوء»، مثَلهم «مثَل صخرة وقعت على فم النهر، لا هي تشرب الماء ولا هي تترك الماء يخلص إلى الزرع»[٣]، وكان الحكماء والفلاسفة يرون بدورهم أنّهم أولى من

---

(١) الرازي، **المحصول**، م.س، ٣/ ٢٢٠ ـ ٢٢١. وهذا التفاوت في التكليف يعكس نظرة تمييزية تكاد تُنفى فيها عن الآخر المختلف في الجنس أو في اللون أو غيرهما صفات الإنسانية جملة. انظر مثلاً كيف يعيب ابن الروندي على المعتزلة زعم كثير منهم «أنّ الزنج يقدرون أن يقرضوا الشعر وأن يصنعوا الرسائل»، **فضيحة المعتزلة**، بيروت/ باريس، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٧، ص١٣١.

(٢) **لسان العرب**، مادة «فتا».

(٣) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، القاهرة، ١٩٩١، ج٢، ص٩٧. وانظر كامل =

غيرهم من المفسّرين والمتكلّمين بفهم الدين وتأويله[1]، وهكذا دواليك.

ثانياً: نتج عن تكوّن فئة مخصوصة تستأثر بالتصرّف في المقدّس، حسب المفهوم المتداول عند علماء الاجتماع، أن زاغت هذه الفئة عن وظيفتها الأصلية نحو سلوك مرذول شنّع به الكندي حين وصف رجال الدين في عصره بأنهم «أهل الغربة عن الحقّ، وإن تتوّجوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق. . . ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها من غير استحقاق، بل للترؤّس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأنَّ مَن تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له. فمن تجر بالدين لم يكن له دين،

= الباب الذي خصّه لـ«ذكر الفرق بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة وذمّ علماء السوء الآكلين بعلومهم الدنيا»، ص ص٩٤ ـ ١٠٤. وموقف أبي حامد الغزالي في **جواهر القرآن**، بيروت، ١٩٧٧، مثلاً، غير بعيد عن موقف أبي طالب المكّي.

(١) من الطريف أنّ ابن رشد يبرّر موقفه المميّز بين «أهل البرهان» وغيرهم بتأويل مخصوص للآية ٧ من سورة آل عمران «**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأُخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكّر إلا أولو الألباب**». فهو حين يتعرّض لتكفير الغزالي للفلاسفة في ثلاث مسائل (في القول بقدم العالم وبأنّ الله لا يعلم الجزئيات وفي حشر الأجساد) يقول: «إنّ ههنا تأويلات يجب أن لا يُفصَح عنها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم، لأن **الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى "والراسخون في العلم"** . . .». أما حين يقسّم الناس إلى خطابيين هم الجمهور الغالب، وأهل التأويل الجدلي، ويقصد بهم علماء الكلام، من جهة، وأهل التأويل اليقيني، وهم الحكماء، من جهة ثانية، فيقول بصدد الآية نفسها: «ولهذا يجب أن يُصرَّح ويقال في الظاهر [. . .] أنه متشابه لا يعلمه إلا الله، وأنّ **الوقف ههنا في قوله، "ما يعلم تأويله إلا الله"**»، **فصل المقال**. . .، بيروت، ١٩٦١، ص ص٣٨ ـ ٣٩ و٥٣. انظر في ذلك فصلنا: «في ذكرى أبي الوليد»، مجلة **رحاب المعرفة** (تونس)، عدد ٣، ماي ـ جوان/ أيار ـ حزيران ١٩٩٨، ص ص١٨ ـ ٢٢.

ويحقّ أن يتعرّى من الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها وسمّاها كفراً»[1].

وأكّد أبو الحسن العامري هذا الزيغ موضّحاً مظاهره، فقال: «إنّ الفقهاء لمّا جعلوا غرضهم من صناعتهم الشريفة العائدة بمصالح الدارين الترؤّسَ على العامّة والحظوة عند السلاطنة والتسلّط على أملاك الضعفاء واستعمال الرخص في إبطال الحقوق، انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمّة»[2]. والشواهد على هذا الانحراف عديدة ومنتظرة، إذ يعسر الاعتراض على من يدّعون الكلام باسم الله، وهم يكوّنون فئة متضامنة وتدافع عن مصالحها، في غياب سُلطات مضادّة فعّالة، كما هو الشأن في المجتمعات القديمة، الإسلامية وغير الإسلامية.

ثالثاً: لقد جرّ حرص الفقهاء على الاقتداء بالسلف إلى أصنافٍ من التقليد تتعلّق بمظاهر من السلوك لا صلة لها بالدين أساساً، ولكنّها أُقحمت إقحاماً في الآداب الإسلامية. والخبر التالي أنموذجٌ من بين نماذج عديدة على خَوَر هذا الموقف: «حكى عياض عن مالك رضي الله عنه أنّه دخل على عبد الله بن صالح أمير المدينة، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال: ابدأوا بأبي عبد الله، فقال مالك: أبو عبد الله - يعني نفسه - لا يغسل يده. فقال: لِمَ؟ فقال: ليس هذا الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من زيّ الأعاجم، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدميه... قال مالك: ولا تأمر الرجل أن لا يغسل يده، ولكن إذا جعل ذلك كأنّه واجب عليه فلا. أميتوا سنّة العجم وأحيوا سنّة العرب»[3]. وجرّ بالخصوص - إضافة بالطبع إلى عوامل أخرى - إلى نوع

---

(1) «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، م.س، ١/١٠٣ - ١٠٤.

(2) **الإعلام بمناقب الإسلام**، م.س، ص١٥٤.

(3) الونشريسي، **المعيار**، بيروت، ١٩٨١، ٢/٥٠٨. لكن ينبغي التنبيه إلى أنّ من الفقهاء من لم يكن موافقاً على التقليد في مثل هذه المجالات، فيقول ابن رشد =

من التفكير ينكر الأسباب الطبيعية ويمتنع عن تحليلها، ويقفز قفزاً إلى السبب الأول فيراه مثلاً علّة المرض والشفاء ويقصي أيّ تأثير للدواء، بل يتوعّد من يتعاطاه بالعذاب الأليم، كما في قول أحد شعراء الأندلس في عهد بني نصر:

إنّ من يرى مِن دَوا لسقيم شافياً، فاز بالعذاب الأليم
فاطّرح كلّ ما تراه اطّراحاً وتوكّل على العزيز العليم[1]

وهل يستغرب هذا وقد نُظّر للجهل وقُتلت روح المعرفة وحبّ الاطلاع منذ فشوّ التقليد، حتّى ادّعى بعضهم في العهد الحفصي، معبّراً لا شكّ عن رأي شائع، أنّ

كلّ العلوم سوى القرآن زندقة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
والعلم منبعه ما قال حدّثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين![2]

رابعاً: على أنّ أخطر النتائج المترتبة عن ممارسات الفقهاء تتمثّل

= الجدّ: «وقد خلق الله الخلق أجمعين وجعلهم شعوباً وقبائل وباعد بينهم في البلاد وخالف بينهم في الأزياء والهيئات، فلا يجب على أحد منهم الرجوع عمّا اختاره من زيّه وهيئته إلى زيّ سواه وهيئته، لأنّ ذلك من قبيل الجائز المباح للعباد»، **الفتاوى**، بيروت، ١٩٨٧، ٢/ ٩٦٤. ويقول الشاطبي: «إن عدّوا كلّ محدث العادات بدعة فليعدّوا جميع ما لم يكن فيهم من المآكل والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأوّل بدعاً. **وهذا شنيع**، فإنّ من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والاسم، فيكون كل من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متّبعين لهم. **هذا من المستنكر جداً**»، **الاعتصام**، بيروت، ١٩٨٨، ٢/ ٧٧ ـ ٧٨.

(١) مذكور في: عبد الحميد الهرامة، **القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري**، طرابلس، ١٩٩٦، ١/ ٢٧٩.

(٢) مذكور في: إبراهيم جدلة، «منزلة الشعر العربي في فكر ابن خلدون»، في: **المسار**، عدد ١٥، مارس/ آذار ١٩٩٣، ص١١٢، نقلاً عن ابن مريم، **البستان**. . .، الجزائر، ١٩٠٨، ص٣١٠.

في العدول التدريجي عن تعامل المسلم مع النصّ القرآني تعاملاً مباشراً، وتبوّؤ النصوص الثواني التي تدّعي الاستنباط منه المكانة الأولى، بحيث أصبحت تمثّل حاجزاً دون الفهم والتدبّر الشخصيّين، من دون وصاية من أحد، وفي إطار الحرية لا الإلزام. وكما ضُخّمت صورة الرسول وأُضفيت عليها صبغة مثالية متعالية تبعدها عن المنزلة البشرية وتلحقها بصفّ الملائكة والأشخاص الخياليين، صار أئمّة المذاهب في الوجدان الإسلامي معصومين أو في حكم المعصومين، لا يتجرّأ أحد على القدح في آرائهم أو التنبيه إلى ما فيها من رواسب ظروفهم الخاصة وما اصطبغت به بالضرورة من تاريخية.

ويستوقفنا من جهة أخرى في هذا الإنتاج الفقهي غيابان[1]: الغياب الأول يخصّ أحكام تمليك الأرض. ذلك أنّ الأدبيات في هذا الميدان لم تزد على ترديد مبدأ عام هو أن الأرض لمن أحياها، مع اهتمام بقضايا تتصل بحدود الأراضي والمياه، وبالشفعة والوقف، بالإضافة طبعاً إلى أراضي الفيء والغنيمة. فلا غرابة أن كانت معظم الأراضي الزراعية أراضي جماعيّة مشتركة في نطاق كل قبيلة، إنْ لم تكن أراضي الدولة تُقطعها لمن يريد السلطان مكافأتهم ويتولّى هؤلاء استغلال الفلاحين الذين عليها مقابل دفع الخراج أو غيره من الضرائب. وهذا الوضع الذي تقلّ فيه الممتلكات الخاصة لا يشجّع بداهة على استقرار المزارعين ولا على استصلاح الأراضي والاستثمار فيها على المدى الطويل، لذا مثّل صدور قانون الأراضي في السلطنة العثمانية سنة

---

(١) لا نقصد طبعاً إلا ما تعلّق بظواهر موجودة قديماً ولم تكن محلّ عناية الفقهاء. أما الظواهر الحديثة، من الشركات الخفية الاسم والنقل بالسيارات والطائرات إلى التصرّف في «الجينات» والتجارة الالكترونية وغيرها من الظواهر العديدة جداً التي تفرزها الحضارة المعاصرة باستمرار، فمن البديهي غيابها ولا يمكن مؤاخذة الفقه على تجاهلها.

١٨٥٨م تحوّلاً جذرياً في اكتساب ملكية الأرض شرعية قانونية، وتمّ به تلافي الشغور الذي طبع الفقه في هذا الميدان، إذ تتالت بعده القوانين التي تنظّم الملكية في مختلف الأقطار الإسلامية، وكلها مستمدّة بدرجات متفاوتة من التشريعات الغربية الوضعية[١]. وكان تأخّر الفقه في القيام بدوره على هذا المستوى سبباً في تدهور الأوضاع الزراعية عبر التاريخ الإسلامي وما نتج عنه من الاحتكار وغلاء الأسعار والفتن والاضطرابات وسوء التغذية والمجاعات والأوبئة. وكلّها ظواهر تكاد لا تخلو منها حوادث سنة من السنوات في كتب الحوليات. كما نتج عن هذا التأخر أنّ المستفيدين في الدرجة الأولى من القوانين الحديثة التي تمنح المالك شهادة رسمية في الملكية كانوا شيوخ القبائل في الأرياف والأعيان وكبار التجار القاطنين بالمدن، على حساب عامة أفراد القبائل وصغار المزارعين المقيمين على تلك الأراضي والذين كانوا «يملكونها» جماعياً من دون وثائق معترف بها.

وأما الغياب **الثاني** فيخصّ البُعد السياسي. ذلك أنّ الفقهاء لم يعتنوا قطّ طيلة القرون الأربعة الأولى بتنظيم هذا الجانب المحوري من الحياة الاجتماعية، فلم يسعوا إلى ضبط المعايير المنظِّمة لمؤسسات الدولة، واقتصروا على الدعوة إلى طاعة الممسك بأمورها أيّاً كانت السبيل التي وصل بها إلى الحكم وأيّاً كان سلوكه في تسيير شؤونه. فقد كان الفقهاء يخشون الابتداع وسنّ أحكام لم يسبقهم إليها السلف، فقصّروا في القيام بوظيفتهم في هذا المجال، مثلما قصّروا في مسايرة التحوّلات المجتمعية التي تطلّبت إنشاء أشكال أخرى من القضاء على هامش «القضاء الشرعي»، كولاية المظالم والحسبة ثم المحاكم المدنية في العصر الحديث. ونجم عن تقصيرهم أن تولّى المتكلمون جزئياً ملء

(١) انظر في هذا المجال: W. Hardy Wickwar, *The Modernization of Administration in the Near East*, Beirut/London, 1963, pp. 59-62.

هذا الفراغ بالاهتمام ـ لكن من زاوية مخصوصة ـ بمبحث الإمامة وشروطها من جهة، وأن أُطلقت من جهة أخرى يد الحكّام في رعاياهم يتصرّفون فيهم في الغالب بمقتضى الشهوة وفي حالات قليلة معدودة بمقتضى العقل والعدل والإنصاف. وعندما ظهر الفقه السياسي في القرن الخامس الهجري مع الماوردي، كان أدب «الأحكام السلطانية» يسعى إلى تبرير الماضي وتكريس سلوك الحاضر المتّسم بالعسف والتسلّط وتغليب المصالح الأنانية، أكثر مما يسعى إلى تأسيس نظام عقلاني مستمدّ من المبادىء القرآنية. فلم يعِ الفقهاء مغزى التوظيف الذكي الذي قام به النبي لقيمة نصرة الأخ ظالماً أو مظلوماً، حين اعتبر نصرة الظالم في حمله على ترك الظلم، أو لتصوّر الحاكم راعياً، حين عمّم صفة الرعي فأفرغها من شحنتها القديمة: «كلّكم راع»، وانساقوا بدلاً من ذلك وراء المثال الكسروي يمجّدونه وينظّرون لتفرّد الحاكم ولعدم محاسبته، مقابل إطلاق يدهم في تنظيم الحياة الاجتماعية وضمانهم اللحمة بين الأفراد والجماعات بواسطة قوالب الطقوس المنمَّطة.

أصول الفقه

وقد ينتظر المرء من أصول الفقه أن تقوم بالمهمّة التنظيريّة التي عجز الفقه عن القيام بها وهو يهتم بالفروع لا غير. ولكنّ هذا الفنّ كان في الحقيقة مجهوداً لاحقاً سعى من ورائه الأصوليّون إلى توضيح آليات الاستنباط وتقعيدها من ناحية، وإلى الدفاع عن حلول الأجيال الأولى من المسلمين والبحث لها عن مبرّرات مقنعة من ناحية ثانية. وكانت غايتهم كذلك تسييج الخلاف الذي وسم أحكام الخلفاء والقضاة ثم الفقهاء طيلة نحو قرنين، فمنعوا من أن يستفحل لا محالة لما له من آثار سلبيّة على مصداقية تلك الأحكام، إلا أنّهم منعوا في الآن نفسه من أن ينشأ فقه

آخر، بل منظومة حقوقية تنشد تحقيق العدل والنظام ـ وما أصعب الجمع بينهما! ـ على أُسس مغايرة. والحقّ أنّ الرغبة في إضفاء رداء إسلامي على تلك الحلول للمشاكل الحقيقية أو المفترضة فحسب لم تنتظر الإمام الشافعي في نهاية القرن الثاني الهجري لكي تبرز إلى الوجود، وإنّما كان الفضل له في تلقّف تلك الرغبة غير الواضحة تمام الوضوح في الأذهان وإدخال عناصرها المتناثرة ضمن نسقٍ موحّد يشمل مختلف الحالات[1]. وهكذا استقرّ في الوجدان الإسلامي منذ **رسالته** أنّ الأصول الرئيسية أربعة، هي: القرآن والسُنّة والإجماع والقياس. ولن نهتمّ هنا بهذه الأصول في حدّ ذاتها، فذلك مبحث يتجاوز الإطار الذي رسمناه لعملنا هذا، بل بمدى وفائها للرسالة من وجهة نظر تاريخية.

إنّ الأمر الذي يجب التذكير به باستمرار في هذا المجال هو أنّ اعتماد النصّ القرآني أصلاً في استنباط الأحكام إنما يستند إلى نظرة مخصوصة إلى هذا النصّ تجعل منه مجموعة من الوصفات الجاهزة التي يتعيّن تطبيقها أيّاً كانت الأوضاع. وبغضّ النظر عن احتماله، مثل كلّ النصوص المكتوبة ـ والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص ـ، لعدد يكاد يكون غير محدود من التأويلات[2]، حتّى في الآيات التي تبدو في الظاهر صريحة، فإنّ الأصوليين لم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من

---

(١) ارجع في هذا المجال إلى فصلنا: «الشافعي أصولياً بين الاتّباع والإبداع»، في: **لبنات**، م.س، ص ص١٣١ ـ ١٤٥؛ وكذلك إلى ما قلناه حول أصول الفقه في: **تحديث الفكر الإسلامي**، م.س، كذلك.

(٢) يقول الماوردي: «كلام كلّ كتاب وإخبار كلّ نبي لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأنّ ذلك موجود في الكلام بطبعه. ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جلّ ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة». نقلاً عن: علي أومليل، **المنتدى**، عمّان، م١٠، العدد ١١٩، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥، ص٣.

الحلول الظرفية التي احتوى عليها ولا السياقات المخصوصة التي وردت فيها الآيات التي كانت محلّ عنايتهم[1]. ولئن كان من الطبيعي أن لا يكون المسلم مسلماً إلاّ متى كان **القرآن** مرجعه ودليله، فإنّ التعامل مع النص المقدّس يقتضي منه قدراً كبيراً من التواضع والاحتراز لكي لا يُسقط عليه معاييره وميوله المتأثّرة بظروفه الخاصة والعامة، بينما كانت الوثوقيّة سمة الأصوليين، وظنّوا أنّ ما خاضوا فيه من المباحث المنهجية ـ اللغوية أساساً ـ كفيلٌ بإيصالهم إلى الحقيقة المطلقة التي تخولهم مثلاً البتّ في أنّ صيغة الأمر الواحدة تفيد الوجوب في عدد من المواضع والتخيير في أخرى، والحال أنّهم إنّما يعكسون على النصّ مشاغلهم وموازينهم ويقوّلونه ما لم يقله. وهكذا قرّروا مثلاً بالنسبة إلى صيغتين تفيد كل واحدة منهما الأمر أنّ الخمر محرّمة بـ«اجتنبوا» ويقام على شاربها الحدّ، وأنّ المسلم مخيّر فقط بـ«اكتبوا» في كتابة الديْن إلى أجل أو عدم كتابته[2].

على أنّ الخلل الواضح في اعتماد الأصوليين للنصّ القرآني يتمثّل

---

(١) باستثناء الحالات التي رأوا فيها تعارضاً بين الآيات فالتجأوا فيها إلى مفهوم النسخ. ولكنّ الأخبار الواردة في هذا النسخ ليست جديرة بثقة المؤرّخ. انظر أنموذجاً لذلك في **طبقات** ابن سعد، (بيروت، د.ت.، ٢/ ٥٣ ـ ٥٤) الخبر المتعلق بحادثة بئر معونة وكيف نزلت في أصحابها آية «بلّغوا قومنا عنّا أنا لقينا ربّنا فرضي عنّا ورضينا عنه»: «عن أنس بن مالك: فقرأنا بهم قرآناً زماناً، ثم إنّ ذلك رُفع أو نسي»! وكتب الناسخ والمنسوخ عديدة ولكنها كلها متأخّرة. ولهذا السبب لا نوافق الصادق بلعيد في اعتباره الرجوع إلى أسباب النزول شرطاً في قراءة «آيات الأحكام» قراءة عصرية، لا من حيث المبدأ ولكن لفقداننا الوثائق التاريخية الصحيحة التي يُمكننا على أساسها الجزم بسبب دون آخر في نزول آية ما، على فرض أنّ الوحي ليس سوى استجابة لظروف عاشها الرسول. انظر كتابه: **القرآن والتشريع**، تونس، ١٩٩٩.

(٢) سورة المائدة ٥/ ٩٠؛ سورة البقرة ٢/ ٢٨٢.

في فصل آياته بعضها عن بعض، وفي فصل الآيات عن سياقيها الخاص والعام لا في السورة نفسها فقط بل في مجمل السور. ومن أبرز الأدلّة على ذلك تأويلهم للآية ٣ من سورة **النساء**/ ٤، فقد تعسّفوا من جهة تعسّفاً واضحاً في الفصل داخل التركيب عينه بين الشرط «**إنْ خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى**»، وجوابه «**فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**»، مخالفين في ذلك أبسط قواعد اللغة والمنطق، ولم يراعوا من جهة أخرى، في تجويزهم لنكاح أربع نساء في كلّ الحالات، لا ما عسى أن تشعر به المرأة وهي تتقاسم زوجها مع أخريات، ولا فارق السنّ الذي قد يكون بين الزوجين، ولا التفاوت في الوضع الاجتماعي على حساب المرأة، ولا مصير الأطفال وتربيتهم في أجواء المشاحنات بين الضرائر. وتجاهلوا بالخصوص سائرَ الآيات التي تؤسّس لأخلاقية رفيعة يقوم عليها الزواج بمفهومه القرآني من سكون الزوجين أحدهما إلى الآخر ومن المودّة والرحمة والإحسان والعدل[1]، والسببَ الصريح الذي من أجله أُبيح التعدّد، أي الخوف من عدم القسط في اليتامى، وخصوصية الظرف الذي يكتنفه[2]. فلم يكن عملهم في هذه الحالة ومثيلاتها سوى تبرير سلوك اجتماعي شائع، والدفاع عن قيم لا نتردّد في

---

(١) لا ننكر أنهم اشترطوا العدل في توزيع الرجل لياليه بالتساوي بين نسائه، ولكنهم لم يعتبروا في ذلك إلا العدل الشكلي المفرّغ من كل محتوى، فليس على الزوج بالخصوص أن يساوي بين نسائه في الجماع، بل عليه فقط أن لا يترك وطء إحدى زوجاته أربعة أشهر.

(٢) الجدير بالملاحظة أنّه لم تصلنا أخبار تفسّر هذا الظرف تفسيراً حقيقياً، سواء في كتب التفسير أو في مجموعات الحديث، وكأنّها غُيّبت تغييباً لأنها محرجة. وغير مستبعد أنّ **القرآن** قد كرّس سلوكاً كان معهوداً في الجزيرة قبل الإسلام في فترة كانت تستدعي دعم عدد المسلمين، قبل فتح مكّة ووفود القبائل العربية معلنة إسلامها.

القول إنّها نقيض القيم القرآنية، ومستندُها في الواقع هو الإجماع ـ ولنا إليه عودة ـ لا ما تُوهم به من أنّها سليلة النصّ وتطبيق أمين له. وبعبارة أخرى، فإنّ القضية في هذا المستوى ليست في اعتبار **القرآن** أصلاً من أصول التشريع، بل في كيفيّة اعتماده والتعامل معه وتأويله، إمّا تأويلاً ينسجم وروحه ومنطقه الداخلي، وإمّا تأويلاً يتشبّث بحرفيّة عدد محدود من آياته ويتصرّف فيها على هواه، وإنْ ظنّ أو زعم أنّه يترجم ترجمة وفيّة عن الإرادة الإلهية والحكمة المتعالية.

ونعود إلى صاحب **المقدّمة** للنظر في الأصل الثاني من أصول الفقه، وهو السنّة مرويّة عن طريق الحديث. يثبت ابن خلدون بكلّ أمانة في الفصل الذي خصّصه لعلوم الحديث أنّ أبا حنيفة (ت١٥٠هـ) «بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثاً أو نحوها إلى خمسين»، وأنّ مالكاً (ت١٧٩هـ) «إنّما صحّ عنده ما في كتاب **الموطّأ**، وغايتها ثلاثمائة حديث أو نحوها»، وأنّ ابن حنبل (ت٢٤١هـ) «في **مسنده** ثلاثون (وفي نسختين أخريين من **المقدّمة**: أربعون) ألف حديث» وقال عن **مسنده**: «هذا كتاب انتقيته من سبعمائة ألف وخمسين ألف حديث»[1]. لقد سجّل الرجل بصفته مؤرّخاً هذه الحقيقة البسيطة في عبارتها، الخطيرة في دلالتها، والمغيَّبة عادةً عند المدافعين عن حجّيّة السُنّة والحديث. ولا يعنينا تخريجه لأسباب هذا الاختلاف المهول بين ما صحّ عند هؤلاء الأئمّة، فهو لم يزد فيه على ترديد ما استقرّ في العقليّة الإسلامية منذ أن استتبّ الأمر لـ«أهل الحديث» يفرضون رؤيتهم على الجميع، بل يهمّنا هذا التزايد الفاحش للحديث «الصحيح» من النصف الأول من القرن الثاني إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة: من ١٧ إلى ٣٠,٠٠٠ ـ ٤٠,٠٠٠! ألا تكفي هذه الأرقام وحدها للشك في صحّة ما يُنسب إلى النبيّ، وكلّها روايات آحاد؟![2] فلقد تفاقم الوضع إلى حدّ لا ينفع فيه

---

(١) ابن خلدون، **المقدّمة**، م.س، مج٢، ص ص٣٩٩ ـ ٤٠٤.

(٢) ليس التنصيص على أنها روايات آحاد إلا للإشارة إلى أنها عند القدماء تفيد الظنّ =

مجرّد التحرّي الذي قام به البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب المجاميع في القرن الثالث الهجري. إنّ الاستنجاد بالحديث كان ضرورة لا يستقيم عمل الفقهاء من دونها، وعندما بذل الشافعي (ت٢٠٤هـ) قصارى جهده في تأصيل السُنّة، فإنما كان يُدافع عن نظرة معيّنة إلى النظام الاجتماعي يحتاج فيها إلى مبرّر ديني لا يوفّره **القرآن** إلاّ في حدود ضيّقة جداً، بينما يُمكن للحديث أن يوفّره حسب هذه الرغبة الجماعية اللاواعية.

أمّا المعارضون لهذا التوجّه فكانوا أقلّيّة سرعان ما ذابت في خضمّ التيار الجارف، فلا ندري هل كانت لهم مواقف مدوّنة، ولا نكاد نعرف شيئاً عن أشخاصهم وعددهم وأهمّيتهم. وأقصى ما يدلّنا على وجودهم ما أثبته الشافعي في كتاب **جماع العلم** على لسان بعضهم «يُنسب إلى العلم بمذهب أصحابه» من أنّه قال له: «. . . فكيف جاز عند نفسك أو لأحد في شيء فرضه الله أن يقول مرّة: الفرض فيه عامّ، ومرة: الفرض فيه خاصّ، ومرّة: الأمر فيه فرض، ومرّة: الأمر فيه دلالة، وإنْ شاء ذو إباحة؟ وأكثر ما فرّقت بينه من هذا عندك حديثٌ ترويه عن رجل عن آخر عن آخر، أو حديثان أو ثلاثة، حتّى تبلغ به رسول الله (ص). وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرّئون أحداً لقيتموه وقدّمتموه في الصدق والحفظ، ولا أحداً لقيت ممن لقيتم، من أن يغلط وينسى ويخطىء في حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم: أخطأ فلان في حديث كذا

= فقط ولا تفيد العلم اليقيني، وإلا فالتواتر نفسه لا يعني سوى أنّ خبراً ما منتشر بين الناس في فترة معيّنة، لكن انتشاره لا يعني صحته. ألا ترى الإشاعة الكاذبة تنتشر أحياناً وفي ظرف مهيّأ انتشار النار في الهشيم، رغم أساسها الواهي. وليس من باب الصدفة أنّ القوانين الوضعية الحديثة كلها لا تعتمد التواتر مطلقاً في إثبات أمرٍ أو نفيه.

وفلان في حديث كذا. ووجدتكم تقولون: لو قال رجل لحديث أحللتم به وحرّمتم من علم الخاصّة: لم يقل هذا رسول الله (ص)، إنما أخطأتم أو من حدّثكم، وكذبتم أو من حدّثكم، لم تستتيبوه ولم تزيدوه على أن تقولوا له: بئسما قلت! أفيجوز أن يفرّق بين شيء من أحكام القرآن، وظاهره واحد عند من سمعه، بخبر مَنْ هو كما وصفتم فيه، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله، وأنتم تعطوا بها وتمنعون بها؟». ويضيف الشافعي على لسان هذا المعترض: «قال: وإذا أقمتم على أن تقبلوا أخبارهم وفيهم ما ذكرت من أمرهم وما حجّتكم فيه على من ردّها، قال: **لا أقبل منها شيئاً إذا كان يمكن فيه الوهم، ولا أقبل إلا ما أشهد به على الله كما أشهد بكتابه الذي لا يسع أحداً الشك في حرف منه أو يقوم شيء مقام الإحاطة وليس بها**». ولا عجب أن يَعتبر، بعد ردّه المطوّل على هذا الموقف الذي أورده مختصراً، أنّ رأي الذي «لا يقبل خبراً وفي كتاب الله البيان» "أفضى به إلى عظيم من الأمر"، إذ قال: «من جاء بما يقع عليه اسم صلاة وأقلّ ما يقع عليه اسم زكاة فقد أدّى ما عليه، لا وقت في ذلك، ولو صلّى ركعتين في كلّ يوم. . . وقال: **ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض**»[1].

لم تكن إذن لهذا الإنكار لحجّيّة السُنّة حظوظ في الانتشار لأنّه كان موقفاً جذرياً يتعارض والاتجاه العام نحو التقوقع في الأطر الذهنية المعهودة قبل الإسلام ونحو تضخيم دور النبيّ على حساب رسالته، تحت تأثير النزعة الشعبية الميّالة إلى المحسوس ـ والنبيّ شخص تاريخي يمكن التماهي معه ـ. وهكذا أُسندت إلى النبي أقوال وأفعال تشفّ في أكثر من موضع عن اهتمامات لا صلة لها البتّة لا بشخصية النبي كما تتجلّى في أوثق المصادر عنها، أي في النصّ القرآني، ولا بعصر النبوّة جملةً وما كان يطبعه من بساطة وعفويّة، بل كانت من نتائج الصراعات والمشاكل المستجدّة

(١) الشافعي، الأمّ، بيروت، ١٩٧٣، ٧/ ٢٧٣ ـ ٢٧٦.

التي عرفتها الأمّة عندما اتسعت رقعتها وتزايد عدد المنتمين إليها وشبّ الخلاف بينهم لأسباب سياسية وغير سياسية. ولعلّ الظرف التاريخي الذي تمّ فيه وضع الفقه وأصوله لم يكن يسمح بغير الاختلافات الجزئية بين الفرق الإسلامية الكبرى، وخصوصاً بين الشيعة والخوارج ومَن سيُطلق عليهم لقب «أهل السُنّة والجماعة». كانت لكلّ فرقة من هذه الفرق سلاسل أسانيدها المعتمدة، فلا يروي الشيعة إلا عن أئمّتهم، ويتشدّد الخوارج في شروط العدالة التي ينبغي أن تتوافر في الرواة فلا يقبلون في الغالب سوى الأحاديث التي رواها أصحابهم، وينقدون محدّثي أهل السُنّة بقولهم: «رأينا هؤلاء المحدّثين يجرّحون الراوي بأدنى سبب، ثم إنّهم مع علمهم بهذه القوادح العظيمة يقبلون روايات الصحابة ويعملون بروايات القادح والمقدوح فيه. وهذا ليس من الدين في شيء، بل هؤلاء المحدّثون أتباع كلّ من عزّ، وعبيد كلّ من غلب، ويروون لأهل كلّ دولة في ملكهم، فإن انقضت دولتهم تركوهم»[1]، وفي المقابل لا يروي محدّثو أهل السنّة عن خصومهم الموسومين عندهم بـ«أهل الأهواء والبدع». لكنّ اللافت للانتباه أنّ هذا الاختلاف في السند، مَثله في ذلك مَثل نظيره في إنتاج الفقهاء، لم يؤدّ إلى ابتعاد المدوّنات الحديثية، على تنوّع أسانيدها، بعضها عن بعض من حيث متونها، إذا استثنينا المسائل التي كانت تفرّق بين أصحابها، كقضيّة الإمامة وما يتعلّق بها. فكانت هذه الظاهرة ممّا يجمع بين أتباع الفرق والمذاهب ويوحّد بينهم رغم تنافسهم وتطاحنهم في مستويات أخرى. ألم يكونوا جميعاً يفكّرون في العمق على الأسس نفسها وبواسطة الوسائل والطرق نفسها، وهي بعيدة عمّا سعت الرسالة المحمّدية إلى

(١) الرازي، **المحصول**، م.س، ٣٤٧/٤. وانظر كذلك في المصدر نفسه النقد المنهجي «الإيبستيمولوجي» العابق حداثة الذي وجّهوه إلى رواية الحديث وتأكيدهم بالخصوص على أنّ طول المدّة الفاصلة بين أقوال الرسول وروايتها «يوجب القدح في هذه الأخبار»، ج٤، ص ص٣٤٨ ـ ٣٥٠.

تحويل التفكير نحوه حين مزجت بين المحبّة الإلهية المجانية وطاعة الإنسان ومسؤوليته، ولم تُلغ فيها الطاعة قطّ المظهرين الآخرين؟

لكنّ بحث الأصوليين عن مستندات نصيّة لم يكن يأتي دائماً بنتيجة إيجابية. فلم يكن الجيل الأول من المسلمين يبحث بالمرّة عن هذا المستند أو يراه ضرورياً من جهة، وكان من أثر تطوّر العمران وتغيّر أحواله وتشعّبها، بعد استقرار الأوضاع في البلاد المفتوحة وما نشأ عنه من تقسيم للعمل على أسس جديدة، أن تكاثرت الحالات التي ليست لها سوابق في العهد النبوي وحتّى في الفترة التالية له مباشرة من جهة أخرى، وهو ما أدّى إلى اعتماد الإجماع[1] أصلاً ثالثاً من أصول التشريع عند غياب النص. وقد أرهق الأصوليون أنفسهم في العثور على ما يثبت حجّية هذا الأصل، وشعروا بأنّ الآيات التي اعتمدها بعضهم غير دالّة عليه إلا بوجه من التعسّف، وأنّ الأحاديث التي رُويت فيه، وهي تتعلّق في الواقع بلزوم الجماعة أكثر مما تتعلّق بالإجماع حول الحكم الخاص بقضية لم يرد فيها نصّ من قرآن أو سُنّة، لا ترتقي إلى منزلة الأحاديث المتواترة التي تفيد اليقين حسب معاييرهم هم ومعايير المحدّثين[2]، ممّا

---

(١) انظر الآن عن الإجماع والاختلاف: J. Van Ess, *Theologie und Gesellscahft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1990-1997, IV/654-660 (Konsens und Meinungsstreit).

(٢) ولذلك التجأوا مكرهين إلى التواتر المعنوي، وإلى أنّ هذه الأحاديث ممّا تلقّته الأمّة بالقبول. ويجدر التذكير بأنّ الشافعي لم يكن يعرف حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» (بمختلف صيغه)، ولا يُتصوّر أنه كان تجاهله لو كان معروفاً في الفترة التي عاش فيها، ممّا يرجّح ترجيحاً قوياً أنّه حديث موضوع في القرن الثالث للهجرة. ويلاحظ من جهة أخرى أن أبا الحسن الأشعري «كان يجيز وقوع العلم الضروري عند خبر الواحد. . . ويجيز أن لا يحدث العلم الضروري مع كثرة الأخبار وتواترها». ابن فورك، **مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، بيروت، ١٩٨٦، ص٢٠١. وهو موقف غير معهود في أدبيات الأصول.

يوقع في الدوْر: أنّ الإجماع هو المؤسِّس الحقيقي للإجماع. وظنّ الغزالي في **المستصفى**، وقد شعر بهذا المأزق وعبَّر عنه بأمانة، أنّه يمكن التخلّص منه بالاستناد إلى مفهوم «العادة»، ولكنّ المشكل لم يفضّ بهذه الطريقة. واستمرّ اعتباره ـ رغم هشاشة مشروعيته ـ «أصل الأصول»، بل كان رأي الفقيه الحنبلي ابن عقيل (ت٥١٣هـ) تقديمه على النصّ، فقال: «ويتأكّد [الإجماع] على النصّ بمرتبة، وهو أنّ النصّ، وإنْ كان قول المعصوم في خبره وحكمه، لكنّه يصحّ أن يرد مثله بحيث يعارضه ويقضي عليه بالنسخ... فأمّا الإجماع فإنه معصوم من الخطأ، محفوظ عن المعارضة والنسخ، إذ ليس له مثله فيقضي عليه»[1].

وبصرف النظر عن مشاكل هذه الحجّية، يحسن التذكير بأنّ الإجماع ممّا تعتمده اليهودية والمسيحية على السواء باختلاف التسميات، وبأنّ الديانة المؤسّسية تحتاج إليه احتياجاً أكيداً، فبدونه يعسر الإقناع بوجاهة العقائد والطقوس والسلوكات الموحّدة التي يعمل رجال الدين جاهدين على فرضها على المجموعة المؤمنة. وكما هو الشأن بالنسبة إلى اعتماد السُنّة أصلاً، لقي اعتماد الإجماع معارضة عُدّت من باب الشذوذ بعد أن استقرّت السُنّة الثقافية بمكوّناتها الرئيسية. والمرجّح أنّ النظّام (ت نحو ٢٣٠هـ) لم يكن النافي الوحيد لهذا الإجماع، كما تُكرّر ذلك كل كُتب الأصول ناقلاً بعضها عن بعض، من دون أن نعرف بالتفصيل الحجج التي كان يستعملها هو وأمثاله، وهل تتعلّق باستحالته العمليّة أو بهشاشة مستنده أو بغير ذلك[2]. على أنّ ما يهمّنا من الإجماع في مستوى هذا البحث أمران:

---

(١) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، بيروت، ١٩٩٦، ١/ ٢٠.

(٢) لعلّ ابن الروندي أوّل من «اتهم» النظّام بردّه الإجماع: «وكان [النظّام] يزعم أنّ أمّة محمد ـ ص ـ بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأي والقياس لا من جهة التنقل عن الحواس»، **فضيحة المعتزلة**، م.س، ص١٢٠.

- **أوّلهما** تلك المفارقة العجيبة بين منطلقات الأصوليين والنتائج التي يرومون إثباتها: ينطلقون في البداية من إجماع الأمّة الإسلامية برمّتها، كما تدلّ عليه في نظرهم آية «**وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**. . .» (البقرة ٢/ ١٤٣)، ليصلوا في النهاية إلى البرهنة على صحّة إجماع العلماء المجتهدين دون سواهم، وبالخصوص دون إجماع العامّة ومن لا يُعتدّ برأيهم من العامّة، بله العبيد والنساء[١]، في مواضيع أصبحت حكراً على من نصّبوا أنفسهم ناطقين باسم الله عارفين بأوامره ونواهيه، فهذه من الأمور التي «يعرفها العلماء ولم يُكلَّفها غيرهم»، حسب عبارة كبير منظّريهم[٢]. وهو وجه مفضوح من وجوه الإقصاء لأوسع الفئات الاجتماعية، وضرب من الوصاية عليها، لا نجد له أثراً في الرسالة المحمّدية، بل هو مُنافٍ لروحها منافاة مطلقة، وهي التي تتوجّه إلى الناس كافّة وإلى المؤمنين والمؤمنات من غير تمييز بأيّ معيار من المعايير الاجتماعية، وكان ذلك من أهمّ الدواعي لدى أشراف قريش في أوائل الدعوة إلى عدم الإيمان بها واتّباع صاحبها: «**إذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء**» (البقرة ٢/ ١٣)[٣].

- **وثانيهما** أنّ الإجماع في حدّ ذاته يمكن أن يحمل طاقة التجديد وملاءمة الأوضاع المستجدّة، إذا كان مبنياً على أسس ديمقراطية ومتعلّقاً

(١) انظر عن أوضاع النساء في العالم الإسلامي في «العصر الوسيط» الدراسات التي جمعها كتاب: Gavin R. G. Hambly (ed), *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage and Piety*, MacMillan, 1998 (566p).

(٢) الشافعي، **الرسالة**، ط٢، القاهرة، ١٩٧٩، ص٤٧٨.

(٣) إنّ الذين آمنوا بمحمد في بداية دعوته لم يكونوا كلهم من «السفهاء» أو من المستضعفين (انظر في ذلك: حياة عمامو، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، تونس، ١٩٩٦)، ولكنّ أشراف قريش رفضوا الامتزاج بهذه العناصر الاجتماعية وأن يُساوى بينهم وبينها.

باتجاهات الأغلبية في شؤون الحياة العادية من مأكل وملبس ومعاملات اقتصادية وأخلاق. إلا أنّ اعتبار إجماع عصرٍ ما ـ وهو بالأحرى إجماع فقهاء القرنين الثاني والثالث للهجرة ـ مُلزماً للعصور اللاحقة، وسائر الشروط التي أحيط بها وأفاض فيها الأصوليون منذ القرن الخامس الهجري بالخصوص، حين شاع التصنيف في هذا العلم، قد جعلت منه أصلاً يكرّس حلول ماضٍ معيّن، هو نظرياً ماضي الخلافة الراشدة وجيل الصحابة وكبار التابعين. وليتهم كرّسوه على حقيقته، بعفويّته وبالمرونة النسبية التي طبعته، وإنّما كرّسوا ذلك الماضي كما تَمثّله علماء فترة التدوين، وقد أُضفيت عليه صفات الكمال وغُيّب كلّ ما اتسم به من تنوّع ثريّ فيه الفرقة والاختلاف إلى جانب الاتّفاق واتحاد الكلمة؛ وفيه فرض الرأي الفردي الصادر عن الحاكم حيناً، ومقارعة الحجة بالحجة والتنافس النزيه في البحث عن الحقيقة حيناً آخر، أي فيه ما لا يخلو منه التاريخ البشري من المزايا والعيوب. ورغم أن حديث «ما رأى المسلمون حسَناً فهو عند الله حسَن» لم يرد إلاّ في **مسند** ابن حنبل[1]، ومهما كانت درجة صحّته، فإنّه كان أجدر بأن يُتّخذ حجّة في سداد ما يجمع كلمة المسلمين عند الحاجة إليه، أي عند الشدائد ووجود خطر داهم لا في سائر الأحوال التي يكون فيها الاختلاف مرغوباً فيه، وفي كل ما تذهب إليه الجماعة في عصر من العصور، خالفت فيه السلف أو وافقته، لا سيما عندما تتغيّر الظروف وأحوال الاجتماع تغيّراً لا يشبه متأخّرُها فيه أوّلَها في شيء.

وبما أنّ الأسباب نفسها تترتّب عنها النتائج نفسها، فقد أدّى تكاثر «الحوادث» التي لا يمكن العثور فيها على نصّ أو إجماع إلى جعل

(١) فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ط٢، ليدن، ١٩٩٢ (مصوّرة عن طبعة ١٩٣٦)، ١/٤٦٨ (مادة حسن). ويقول العزّ بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «إن صحّ الحديث فالمراد بالمسلمين أهل الإجماع»، **الفتاوى**، بيروت، ١٩٨٦، ص٤٢.

القياس أصلاً رابعاً من أصول التشريع. أليس «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة» حسب عبارة الشافعي الشهيرة![1]. وأنتَ لو أنكرتَ هذه المسلّمة البعيدة عن روح **القرآن** ومنطوقه، واعتبرتَ صفات الأعمال البشرية متغيّرة من الحسن إلى القبح أو العكس ومتأثّرة بالعوامل التاريخية، وأنّ العبرة فيها من وجهة نظر الدين ليست بالمظاهر التي قد تُخفِي عكس المُضمَر، وأنّ مسؤولية الإنسان تتمثّل في البحث عن الصيغ المثلى ـ المتطوّرة بالضرورة ـ للتوفيق بين الحرية الفردية والمصلحة العليا للمجموعة، لو فعلتَ هذا الذي يبدو في العقل الحديث بديهياً لانهار البناء الأصولي برمّته، ولما كان للقياس معنى بوجه من الوجوه. فالسابقة التي يُقاس عليها ليست دائماً أصلاً صالحاً لفرع متقلقل يبحث عن حكم ملائم، حتّى إذا ما وجده انقلب بدوره إلى أصل ثابت يُقاس عليه، وقرارات الفقهاء أبعد من أن تكون خاضعة لمنطق واحد. وهذا ما لاحظه منذ القديم منكرو القياس المنتسبون إلى شتّى الاتجاهات والمدارس الفكرية حين لاحظوا، من جملة ما لاحظوا، أنّه غير ممكن مثلاً في أداء الفروض، فالمرأة الحائض تؤمر في كلّ المذاهب بقضاء الصوم الذي فاتها في رمضان ولا تؤمر بقضاء الصلاة التي فاتتها وهي في هذه الحالة، من دون مبرّر منطقي معقول[2].

---

(١) **الرسالة**، م.س، ص٤٤. والمقصود بـ«الحكم اللازم» هنا هو الواجب أو المندوب أو المباح أو المكروه أو المحظور، وعن احترام كل حكم من هذه الأحكام الخمسة أو خرقه تترتّب طبعاً نتائج من الثواب والعقاب لا في الآخرة فحسب بل في الدنيا كذلك.

(٢) ليس من غرضنا في هذا المقام استقصاء هذه الحالات، ويمكن الرجوع فيها إلى المدوّنات الأصولية الكلاسيكية، فكلها تخصص فصلاً للرد على منكري القياس وتورد بالمناسبة اعتراضاتهم. ومن المعروف أنّ ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) كان من أبرز المناهضين لهذا الأصل، وموقفه معروض بالخصوص في كتابه: =

وقد كان من نتائج اللجوء إلى القياس أن كانت الأنظار متّجهة دوماً إلى الماضي لا إلى الحاضر، فضلاً عن المستقبل. ونحن لا ننكر أنّ ذلك الحاضر يؤثّر بكلّ ثقله، بقيمه السائدة ومصالح فئاته ومقتضيات تعديل مختلف مظاهر الحياة فيه، في زاوية النظر إلى الماضي. فالقياس بعيدٌ عن أن يكون عملية محايدة كما هو بعيدٌ عن أن يكون ملتزماً بمقاصد الرسالة الإسلامية. إنّ الخلل كامن في طبيعته، من حيث عدم اعتراف الفقهاء الممارسين له، ولا سيما المتأخّرين منهم، بصبغته التبريرية، وزعمهم التعبير من خلاله عن الإرادة الإلهية. وبعبارة أخرى، فقد كان الحرص، في القياس كما في غيره من الأصول، على إثبات الاستمرارية الشكلية بين عصر النبوة والعصور التالية مسؤولاً عن ثلاث نتائج خطيرة:

- عدم تحقيق الغاية القصوى من كل نظام تشريعي، وهي العدل الذي يفترض الحرّية والمسؤولية شرطاً أساسياً[1]؛

- الوقوع في ادّعاءات لا تصمد أمام النقد التاريخي، ولا حتّى أمام النظر النزيه المتجرّد من الآراء المسبقة، من أنّه يؤدّي إلى إصدار حكم الله لا حكم البشر في الوقائع التي يبتّ فيها؛

- قطع الطريق على الذين يحاولون التعامل المباشر مع الوحي من دون المرور عبر إنتاج الفقهاء والمفسّرين[2].

= **الإحكام في أصول الأحكام**. وقد سبق أن رأينا أنّ الخلاف بينه وبين مثبتي القياس إنما هو في مستوى تبرير الأحكام نفسها لا في مستوى وجودها ذاته.

(١) «Pour être juste ou injuste et pour exercer la justice, je dois être libre et responsable de mon action, de mon comportement, de ma pensée de ma décision», Jacques Derrida, «Force de loi: Le "fondement mystique de l'autorité"», in: *Cardozo Law Review*, Vol. 11, July/Aug. 1990, p. 960.

(٢) يؤكّد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور هذا الأمر بقوله: «إنّ علم أصول الفقه قد أصبح في حقيقة الأمر سياجاً للمذاهب ومقيّداً للفقهاء، بحيث إنّه هو الذي تقاصرت به حركة الاجتهاد بعد أن كانت مطلقة»، **محاضرات**، تونس، ١٩٩٩، ص٣٤٦.

وإجمالاً، فإنّ علم أصول الفقه لم يتطوّر تطوّراً يُذكر منذ أن وضعت فيه أمّهات التصانيف، من أمثال **المعتمد** لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، و**البرهان** لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)، و**الإحكام** لابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، و**المستصفى** للغزالي (ت٥٠٥هـ)، و**المحصول** للفخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، فكان المتأخّرون عالة عليها، لا يزيدون على الشرح أو التلخيص أو الانتصار لرأي المذهب الذي ينتسبون إليه، كقول الأحناف بالإجماع السكوتي بخلاف غيرهم، أو الدفاع عن بعض الأصول الثانوية المقبولة في بعض المذاهب دون بعض، كالاستحسان والاستصحاب والعُرف والمصالح المرسلة. وكانت محاولة أبي إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في **الموافقات**، حيث اهتمّ بمقاصد الشريعة لا بالمواضعات اللغوية فحسب، محاولة متميّزة وجديرة بأن تُعمَّق، ولكنّها لم تجد بعده من يواصلها ويخلّصها من رواسب التفكير الأصولي المحنّط. وكانت محاولتا محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي تعبيراً عن الوعي بالمشكل وعن النوايا أكثر ممّا كانتا إنجازاً حقيقياً يقطع مع نماذج التفكير القديم في هذا الميدان[1]. وبقيت أصول الفقه على حالها إلى أيّامنا، تجترّ ما قاله القدماء، رغم كلّ ما طرأ على الأوضاع التاريخية وعلى المعرفة البشرية من تغيير، بل هي غالباً دون تلك الأمّهات عمقاً وإحاطة بالمشاكل المطروحة[2].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، ١٣٦٦هـ، ثم أعيد طبعه؛ علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، طبع بالمغرب أكثر من مرّة، انظر مثلاً طبعة ١٩٦٣. هذا وفي مستطاع القارىء أن يجد دراسة مقارنة ونقدية وافية عنهما في: نور الدين بوثوري، **مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠.

(٢) انظر تقييماً جيداً للإنتاج الأصولي الحديث في: محمد طاع الله، **كتب أصول الفقه الحديثة** (شهادة تعمّق في البحث DEA مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٧).

التفسير

من نافل القول إنّه لا يمكن فصل التفسير القرآني عن سائر العلوم الإسلامية. فلقد استقام مثلها علماً قائماً بذاته بالتدريج، وكان المشتغلون به فقهاء وأصوليين ومتكلّمين ومحدّثين في الآن نفسه، إلى جانب كونهم علماء لغة وتاريخ وغير ذلك. كانت كلّ هذه المعارف متآزرة متكاملة، وكان المشتغلون بها متأثّرين بالقيم الاجتماعية ذاتها ولهم النظرة عينها إلى الحياة ويطبّقون المناهج ذاتها في التعامل مع الدين. ولم يكن منهم إلاّ من يعتقد أنّ **القرآن** كتاب تشريع، وأنّ تشريعه لا صلة له بالزمان والمكان. ولم يكن منهم كذلك من يتصوّر أنّ الرسالة المحمّدية رسالة تحرير للإنسان من قيود التقليد للآباء والأجداد ـ ولو كان هؤلاء الآباء «سلفاً صالحاً» ـ؛ رسالة ترشيد للسلوك الاجتماعي وحثّ على تحمّل المسؤولية في تنظيم هذا السلوك؛ رسالة تُخلّص المؤمن بها من الاستلاب حين لا يكون من مطلق سوى الله وكلّ ما عداه من الظواهر الثقافية بشريّ تاريخيّ، أي نسبيّ خاضع للتغيّر والتبدّل وموضوعٌ للنقد والتحليل وقابلٌ للتحسين والتعديل ومجالٌ للخلق والابتكار.

إننا إذ نلحّ على خصائص التفسير الأساسية التي يشترك فيها مع ميادين الفكر الإسلامي الأخرى، وحضور اعتبارات معيّنة فيه وغياب أخرى، فلكي نبرز الفرق الواضح بين الرسالة وتطبيقاتها والبون الشاسع بين اهتمامات القدماء واهتمامات المعاصرين، لا استنقاصاً من جهود علماء الماضي، ونحن مدينون لهم بالكثير، بل بياناً لمدى صلاحية الحلول التي أتوا بها ولصلتها العضوية بظروفهم المختلفة عن ظروفنا اختلافَ ظروف جميع معاصرينا عن ظروف أسلافهم مهما تنوّعت الأجناس واللغات والنحَل والمذاهب والحضارات. ونحن واعون بأننا نواجه بذلك ميلاً طبيعياً في الإنسان إلى التشبّث بالمألوف والمعهود

والاحتراز من الجديد وغير المعروف، وبأنّ الدين قد أدّى في الماضي دور الضامن لعدم الوقوع في الفوضى والموفّر لمشروعية المؤسّسات المجتمعية، فلا تُتصوّر مشروعيتها خارج تبريراته بِيُسر وسهولة، لا لأنه مسؤول عن هذا التوجّه بل لأنّ توظيفه أنجع من توظيف أُسس المشروعية الأخرى المتّسمة بكثير من الهشاشة. وبما أنّ الحياة لا تكون إلاّ في توازن غير قارّ، فإذا استقرّ هذا التوازن استقراراً كاملاً كان علامة على الموت، فلا عجب أن يسعى الإنسان إلى نسيان هذه المنزلة الوجودية المأسويّة المقلقة بإضفاء ثباتٍ ما على حياته وأن يستنجد بالدين متوهّماً أنه يضمن هذا الثبات، ويذهل بذلك عن الثمن الباهظ الذي يدفعه في مقابل شعوره بالأمن شعوراً حقيقياً وزائفاً في آن. وهل هناك أغلى من ثمنٍ يتخلّى بموجبه الإنسان عن مواجهة حقيقته وعمّا به يستحقّ إنسانيته: أنّه كائن حرّ ومسؤول ينحدر إلى مستوى الحيوانية متى فقدَ حريته ومسؤوليته؟

تتميّز النظرة التقليدية إلى التفسير بكثير من المثالية[1]. فهي ترى، بناء على ما قرّ في النفوس من صبغة الرسالة التشريعية، أنّ النبي كان يفسّر ما أُشكل من أحكام **القرآن** على معاصريه، وأنّ الصحابة كانوا بعده مؤهّلين أكثر من غيرهم لتفسير ما غمض من الآيات أو ما كان منها عاماً لم يتطرّق إلى التفاصيل. ونحن لا نعتقد أنّ النبي كان في حاجة مطلقاً إلى تفسير الوحي، لأنّ ما جاء فيه كان بيّناً بما فيه الكفاية، وكان في الأغلب مرتبطاً بظروفٍ عايشها الصحابة. وإنما اعتقد المسلمون، بعد مرور الزمن وتغيّر أحوالهم على النحو الذي رأيناه، أنّ **القرآن** غير كافٍ في حدّ ذاته لتوفير الحلول التي اقتضاها الدين المؤسّسي، ولهذا نسبوا إليه وإلى الصحابة ما ظنّوا أنّه مكمّل

---

(١) هي النظرة الموجودة مثلاً عند ابن خلدون في الفصل الذي عقده للتفسير، وفي الدراسات المعاصرة المتعلقة بتاريخ هذا العلم. انظر على سبيل المثال: محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ط٢، القاهرة، ١٩٧٦، ٣ ج.

لهذا «النقص»، وبرّروا طبعاً بالأحاديث النبوية الاقتداء بالصحابة (أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم، إلخ) ثم بالتابعين وبالسلف عموماً، ولا سيما بعد أن اعتقد فريق هام منهم، منذ القرن الرابع الهجري خصوصاً وفي فترات الانحسار الحضاري، أنّ الأمور سائرة نحو الأسوأ (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، إلخ) ورسخ في الوجدان الحنين إلى الأصول وإلى العصر الذهبي المتّصف بالكمال في كل شيء[1].

وقد ظهرت الحاجة إلى التفسير أول ما ظهرت في مجالين كبيرين: في تحديد الكيفية التي ينبغي أن تؤدّى بها الشعائر، ثم في تفصيل ما أجمله **القرآن** من قصص الأنبياء والأمم الماضية. في المجال الأول، لا يحتوي **القرآن** عمداً على التفاصيل المنتظرة، ففُسّرت آياته المجملة بالاعتماد على السُنّة الحيّة، أي على الممارسات التعبّدية التي تبلورت ملامحها المنمّطة شيئاً فشيئاً، قبل أن تُروى فيها أحاديث تصف أفعال الرسول وإقراراته، وتؤكّد على وجوب النسج على مواله فيها. وفي مجال القصص كانت القاعدة هي الاستنجاد بأهل الكتاب الذين أسلموا - مثل كعب الأحبار ووهب بن منبّه - والذين لهم اطّلاع على كتب اليهود والنصارى، أو بالأحرى على ما هو متداول شفويّاً في أوساطهم ويمتزج فيه التاريخي بالأسطوري والعجيب. ومن هنا تسرّب إلى التفسير ما يُعرف بـ«الإسرائيليات»، وقد وسمته إلى اليوم بسمة يعسر التخلّص منها ما لم تُوظّف المعرفة التاريخية الحديثة على الوجه الأمثل وما لم يُقِم المفسّرون فاصلاً بين ذلك القصص في طابعه المتأثّر بمعارف عصر النبوّة وأوائل المفسّرين من جهة، والهدف المرجوّ منه والذي يصلح للاعتبار والتدبّر على مرّ العصور من جهة أخرى.

أمّا البحث في **القرآن** عن مستندات للأحكام الفقهية الخاصّة

---

(١) انظر في هذا المجال فصلنا «السلفية بين الأمس واليوم»، في: **لبنات**، م.س.

بمختلف مظاهر السلوك والتعامل بين الناس في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، وعن شواهد نصّية في القضايا العقدية التي بدأت تؤرّق المؤمنين، مثل مسائل العدل الإلهي ووجود الشرّ في العالم، ومدى حرية الإنسان في خلق أفعاله، والجزاء الأخروي وما إليها، فلم يبرز إلا بعد ذلك وبداية من القرن الثاني للهجرة عندما نشأ الفقه ميداناً قائماً بذاته ونشأ علم الكلام بمباحثه العقلية والنقلية. فكان كل مذهب وكانت كلّ فرقة وكل مدرسة كلاميّة تجذب النصّ إليها وتُسقط عليه آراء زعمائها وما استقرّ فيها من النظريات والعقائد، معتبرة آيات معيّنة مُحكَمة وآيات أخرى منسوخة أو متشابهة. ولم يراعِ المفسّرون في كلّ ذلك الفرق الجوهري بين طبيعة خطاب الوحيِ القائمة على الرمز والمجاز، والخطاب المفهومي الذي هو ميزة العلم البشري عموماً. وكان أن أصبحت التفاسير معبراً ضرورياً إلى النصّ القرآني، وصارت هذه النصوص الثواني حاجزاً دون الفهم المباشر والتدبّر الشخصي الحرّ.

ومن الطبيعي أنّ التحليل اللغوي للنصوص، معجمياً ونحوياً وصرفياً وبلاغياً، كان مصاحباً لهذه العمليات كلها ومبرّراً للاختيارات التي تتمّ في نطاقها، على تباينها وحتى تعارضها، أكثر مما كان أساسَها ومنطلقها. فلم يمنع اهتمام الزمخشري (ت٥٣٨هـ) مثلاً باللغة من توظيف **القرآن** في الدفاع عن آرائه الاعتزالية، كما لم يمنع غيره، من معاصريه وقبله وبعده، من مفسّري أهل السُنّة (الطبري، ت٣١٠هـ ـ الرازي، ت٦٠٦هـ. . إلخ) أو الشيعة (الطوسي، ت٤٦٠هـ ـ الطبرسي، ت٥٤٨هـ. . إلخ) من أن يفعلوا الشيء نفسه في اتجاهات متناقضة. وإذا كان صحيحاً أنّه لا يمكن تحميل النصّ أيّ معنى إلا بوجه معقول يأخذ بالاعتبار سنن القول في لغة من اللغات، فإنّ النص المكتوب يحتمل لا محالة دلالات عديدة تعكس ما ينتظره منه القارىء في ظرف معيّن. **والقرآن**، كما هو مشهور في القولة المنسوبة إلى عليّ بن أبي طالب، لا ينطق وإنما ينطق به الرجال.

لهذا كانت الغاية من التفسير تسييجَ الفهم والتأويل وحصرَهما فيما ترتضيه الفرقة العقدية والمذهب الفقهي المعترَف بهما واللذين ينتمي إليهما المفسّر. وبذلك يُغلَق الباب دون الاجتهادات الحرّة الخارجة عن مجالات الاختلاف التي كرّسها التاريخ، رغم اعتبار التفسير علماً منفتحاً لا يمكن لأحد أن يدّعي أنّه اكتمل على يديه. ولعلّ هذه الظاهرة المزدوجة هي السبب في إقبال المسلمين على التأليف فيه على توالي العصور من جهة، وفي شعور قارىء هذه التفاسير بأنّها تحتوي على مادّة واحدة، فيكرّر بعضها بعضاً ويقتصر على الانتصار لرأي سابق أو على تعديل موقف من المواقف، من جهة ثانية. ومنذ أن صار التفسير فناً قائماً بذاته أو «صناعة»، شعر كافة المفسّرين بأنّ عليهم تتبّع السور والآيات حسب ورودها في المصحف وبصفة خطّيّة، ولم يسمحوا لأنفسهم، أو لم تسمح لهم ظروفهم، بأن يزيدوا على الترجيح أو بأن يسلكوا سبيلاً أخرى تفضي بهم إلى الوقوف بمؤهلاتهم الخاصة على الأغراض والمحاور التي يحتوي عليها النصّ القرآني.

لا غرابة إذن أنْ لم يكن يُقبل على التفسير إلاّ من تقدّمت به السنّ - ولذا كانت العديد من التفاسير ناقصة لم يتمكّن أصحابها من إتمامها - ومن كانت له قدم راسخة في «علوم القرآن»، أي في تلك المعارف التي تمنع من الاستنباط على غير القواعد المقرّرة، وأن تُحشَر فيه، فضلاً عن تاريخ المصحف وعلوم اللغة والقراءات، «الإسرائيليات» والأخبار المتهافتة وتخريجات الفقهاء إلى جانب التأويلات التي مردّها إلى الثقافة الشعبية الشفوية الساذجة[1]، فيضيع في خضمّ كل ذلك هدفُ الرسالة

---

(١) انظر أنموذجاً لذلك في تفسير البيضاوي للآية ٧ من سورة الضحى/٩٣: «ووجدك ضالاً فهدى» وكيف يستنكف على غرار الوجدان الشعبي من إقرار القرآن بضلال النبيّ قبل الوحي ويرى أنّ المقصود هو المعنى الحسّي للضلال، فقد ضلّ محمد الطريق مرّة وهو يبحث عن ناقة ضائعة!

الأسمى ويضحي النصّ تعلّة أو مناسبة للدفاع عن قيم ليست لها به دائماً علاقة متينة ولا هو يقتضيها اقتضاءً. وإذا كان الطبري متردداً بين الوثوقية والتواضع إزاء الكلام الإلهي، بين النطق باسم الله من ناحية، فيورد إثر الآية تفسيره إياها على النحو التالي: «يقول تعالى ذكره. . .» أو ما أشبه ذلك من التعابير، والإيحاء من ناحية ثانية بما يرجّح أنّه الصواب في معنى الآية: «وأولى الأقوال عندي بالصواب. . .» أو ما يماثله، فإنّ المنهج الأوّل هو الذي طغى على التفسير من بعده، فاتّسم بالوثوقية المفرطة والإقصاء لكل ما يراه المفسِّر خارجاً عن اختياره واختيار مدرسته الفكرية.

والحقّ أنّ من كبار المفسِّرين - ونقصد فخر الدين الرازي بالخصوص - مَنْ كان واسع الأفق، لا يسكت عن الصعوبات التي تعترضه، فيطرحها بكلّ أمانة ويحاول تذليلها ما أمكنه ذلك، مقلّباً الأمر من مختلف وجوهه وموظّفاً ثقافته الموسوعية واطّلاعه على جلّ المعارف في عصره، أو مفوِّضاً الأمر إلى الله عند الفشل في إيجاد مخرج مقنع ومكتفياً بالتسليم، إلا أنّه لم يشذّ في كامل تفسيره في التأثر بسُنّة ثقافية راسخة، مكبّلة في الأغلب لأيّ تعامل مباشر مع النصّ، مستقلّ عن تأويلات السابقين[1]. وبعبارة أخرى، فإنّ التفسير كان مكوّناً من مكوّنات منظومة كاملة يشدّ بعضها بعضاً ولا يمكن سحب أحد عناصرها

---

(١) تجدر الملاحظة بأنّ هذه الصعوبات تتغيّر بحسب العصور، فلا تطرح في عصر ما إلاّ المشاكل التي هو مؤهّل بدرجة ما للجواب عنها. من الأمثلة على ذلك أنّ الآيتين ٣٦ - ٣٧ من سورة التوبة/٩، المتعلّقتين بعدّة الشهور وباعتبار النسيء زيادةً في الكفر، لم تمثّلا مشكلة بالنسبة إلى المفسّرين القدامى، بينما يحقّ للمسلم المعاصر أن يتساءل عن ظروف تنزيلهما وعن مغزاهما، لا سيما وأنّ حكمهما ينعكس على الفترة التي يتمّ فيها الصوم والحج. والحال أنّ العرب قبل الإسلام كانوا يُمارسون النسيء لكي يضمنوا حلول موسم الحج في الربيع باستمرار.

منها من دون أن يهتزّ البناء برمّته، وهو ما يفسّر المقاومة الشديدة التي يبديها أصحاب الثقافة التقليدية كلّما ظهر موقف لا ينسجم وتلك المنظومة، جهلاً منهم بصبغتها التاريخية وبارتباطها بأوضاع وقيم بعيدة عن أوضاع المسلم المعاصر وقيمه. وهو ما يشرّع في الآن ذاته لتفسير قرآني جديد يأخذ مكتسبات العلوم الإنسانية بعين الاعتبار ويباشر على غير الأسس التي التزم بها المتمسّكون بهذه المنظومة التي أصبحت اليوم عبئاً ثقيلاً يرزح تحت كلكله الفكر الإسلامي.

الحديث

لقد مرّت بنا العديد من القضايا التي يثيرها الحديث النبوي، وبالخصوص من حيث أنّ السُنّة قد اعتبرت أصلاً من أصول الفقه، فلن نعرض هنا إلاّ للجوانب المتعلّقة به بصفته أحد العلوم الإسلامية، ومُكوّناً رئيسياً من مُكوّنات منظومتها. وإنّك قلّما تجد من الفروق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ما تجده بينهما حين يتعلق الأمر بالحديث والسُنّة. فقد تطوّر معناهما تطوّراً ملحوظاً وأصبحا يدلاّن في الأغلب على المدلول نفسه أو على مدلولين متقاربين، فيُستعمل أحدهما مكان الآخر، ويُقصد منهما أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته، كما أثبتتها مجاميع الحديث المعتمدة لدى أهل السُنّة والمدوّنة في القرن الثالث الهجري[(١)].

إنّ شأن الحديث لعجيب حقّاً! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي

---

(١) ارجع بهذا الصدد إلى: محمد حمزة، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث** (شهادة تعمّق في البحث DEA مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٢)؛ حمادي ذويب، **السُنّة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس الهجري** (شهادة التعمّق في البحث مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٣)، بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

الرسول عن تدوينه، وأمْرَه بألا يُكتب عنه سوى **القرآن**، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس. أراد النبي أن يكون **القرآن** وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألاّ تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه، أو قُل إنّ جدّة الأمر الذي دعاهم إليه وعدم تهيّئهم لتحمّل المسؤولية الجسيمة المترتبة عن اجتهاداتهم في تنظيم حياتهم حالا بينهم وبين الاستجابة. ولا شكّ أنّ الجيل الأول من المسلمين قد التزم التزاماً كاملاً بذلك النهي عن كتابة الأقوال التي كانوا شاهدين عليها، وأنّ الأشخاص القلائل الذين دوّنوا عن الصحابة في صحائف منثورة ما سمعوه مشافهةً كانوا يرغبون في الاحتفاظ بما بلغهم لأنفسهم على سبيل التبرّك أكثر ممّا كانوا يسعون إلى بثّه من حولهم. وليس من قبيل الصدفة أن يُنسب خرق هذا المبدأ على رأس المائة الثانية إلى عمر بن عبد العزيز، ذاك الخليفة الذي اعتبره الوجدان الجمعي «خامس الخلفاء الراشدين»، فقد كان لا بدّ من أن يصدر عن رمز من رموز الصلاح والتقوى كي تكون له حظوظ في القبول. وكان الزهري، في المنظور السنّي، هو الذي قام بمهمّة هذا التدوين، وفتح الباب الذي سيلج منه ثقات الرواة والوضّاعون على السواء.

ولقد كانت بدايات تدوين الحديث متزامنة وتدوين سائر العلوم والمعارف، والشعر الجاهلي منها على وجه الخصوص. وكان هذا الشعر أساس المدوّنة التي اعتمدها أئمّة اللغة في جمعها وتقعيدها، وهو يحتوي بالطبع على ألفاظ غريبة وتراكيب غير معهودة في حاجة إلى الشرح، مثلما كان عدد من الألفاظ والتراكيب القرآنية في حاجة إلى تفسير. ولكنّ الملفت للنظر أنّ أعلام اللغويين في القرن الثاني للهجرة لم يعتبروا الحديث حجّة، ولم يعتمدوه لا في وضع القواعد ولا في الشرح والتفسير، رغم تأكّدهم من فصاحة النبي. كلّ ما في الأمر أنهم كانوا لا

يثقون في أنّ ما يُنسب إليه قد روي بلفظه لا بالمعنى فقط، لا سيما والمدّة الفاصلة بين عصر النبوّة وعهد التدوين تزيد على القرن، وأنّ الرواة لم يكونوا جميعهم من العرب الخُلّص، بل كان الموالي يمثّلون الأغلبية المطلقة من بينهم. وكيف يثقون بالأحاديث وهم يرون عددها يتضخّم من يوم إلى آخر، ويشيع فيها الوضع والكذب؟

كان انتشار الوضع إذن سبباً كافياً لعدم الاستشهاد بالحديث في مجال اللغة، ولكنّه كان كذلك سبب التحرّي الذي مارسه جامعو الحديث من أصحاب المصنّفات التي تبوّأت شيئاً فشيئاً منزلة ألحقتها بقداسة المصحف، حتّى أصبحت عبارة «رواه الشيخان»، أي البخاري ومسلم، كافية في التسليم بصحّة الحديث والالتزام بما فيه. ولئن كان الإمام مالك يعيش في البيئة الحجازية وفي منأى نسبي عن دواعي الوضع المتعمّد، ولم يثبت في **موطّأه**، وهو يبحث عن سندٍ لأحكامه الفقهيّة، سوى ثلاثمائة حديث أو نحوها، حتّى قيل فيه إنّه «أصحّ كتاب بعد كتاب الله»، فإنّ الأمر كان مختلفاً شديد الاختلاف بالنسبة إلى البخاري ومسلم وأصحاب كُتب السنن والمسانيد المدوّنة في القرن الثالث الهجري، وهم ينتقون ممّا بلغهم من الأحاديث جزءاً ضئيلاً توافرت فيه حسب معاييرهم شروط الصحّة، ومن باب أحرى بالنسبة إلى المجاميع الشيعية المدوّنة في القرن الرابع الهجري والتي من المفروض أنها من روايات الأئمّة دون سواهم، وإنْ كانت الاختلافات بينها وبين كتب أهل السُنّة لا تخصّ إلا عدداً محدوداً من المواضيع.

ولم تكن معايير الصحّة في عصر التدوين مضبوطة مقنّنة لكي يطبّقها المصنّفون تطبيقاً آليّاً، بل كانوا يتلمّسونها على غير مثال باجتهاداتهم الخاصّة. وتشير كلّ الدلائل إلى أنّهم كانوا مثال الأمانة والاستقامة ونكران الذات في قيامهم بهذا العمل، لا يرجون من ورائه غير الثواب الجزيل في الآخرة. فكانوا يتحرّجون كلّ التحرّج من التدخّل

بشكل من الأشكال في نقد محتوى الأخبار المنسوبة إلى النبي أو الصيغة التي وردت فيها، ومن أن يبدوا رأياً شخصياً أو موقفاً خاصاً في مرويّاتهم. ولذلك لم يجدوا بداً من التركيز على السند دون المتن للتأكّد من مدى صحّة هذا العدد الضخم من الأحاديث التي يسعون إلى جمعها ويتجشّمون السفر إلى مظانّها أو تبلغ مسامعهم بشتّى الطرق.

اشترط المحدّثون لقبول حديث ما أن تكون كلّ حلقة من حلقات سلسلة الإسناد فيه معروفة وتدلّ على شخص يمكن تعيينه لا على مجرّد اسم نكرة أو كنية مبهمة أو صفة مجرّدة، واشترطوا أن يكون أيّ راوٍ ممّن ثبت التقاؤه في سنّ تسمح له بالتمييز بالشخص الذي يروي عنه، أو لا يُستبعد هذا اللقاء على الأقل، سواء من حيث الزمان أو المكان، واشترطوا أن يكون الراوي مشهوراً بالحفظ والضبط وعدم التخليط. كما اشترطوا غير هذه الشروط، وبالخصوص أن تتوافر فيه «العدالة»، أي أن لا يؤثّر عنه في ظاهر سلوكه ما يخلّ بالمروءة[1] من ناحية، وما يلحقه بالمبتدعين وأهل الأهواء من ناحية ثانية. وهكذا تبلورت على التدريج معايير صحّة الأسانيد لتصبح أساس مشغل مركزي من مشاغل المحدّثين هو «علم الجرح والتعديل».

ولم يكن المحدّثون في بداية أمرهم يعيرون أهمية للطرق التي وصل بها إليهم الحديث، ولكنّ مقتضيات التحرّي حملتهم كذلك إلى الاعتناء بطرق الرواية، فميّزوا بين المرفوع والمنقطع والمرسل وغيرها، وبين الحديث الذي يروى على انفراد والحديث الذي يروى في جماعة، وبين ما يُقرأ على الشيخ من وثيقة مكتوبة وما يقرؤه الشيخ أو يرويه

---

(١) لاحظ أنّ هذه الخصلة جاهلية قبل أن تؤسْلَم. وبما هي كذلك فإنّها نسبية وتعكس قيماً اجتماعية ذات صلة متينة بحياة العرب في شبه جزيرتهم. من ذلك مثلاً أنّ الأكل في الطريق كان يعتبر قادحاً في المروءة ومانعاً من الرواية عن صاحبه، أي سبباً من أسباب الجرح.

اعتماداً على ذاكرته، وبين الإجازة والمناولة، وما يُشاكل ذلك من الطرق التي أصبحت لها شيئاً فشيئاً مصطلحات فنية مضبوطة لا يدرك الفروق بينها إلا من تمرّس على هذا العلم وغاص في خفاياه، فيعلم الفرق بين «أخبرني» و«أخبرنا»، و«حدّثني» و«حدّثنا»، و«عن فلان» و«سمعت من فلان» و«قرأت على فلان». . إلخ. ومن كل طريقة من طرق الرواية تُستخلص نتيجة تتعلّق برتبة الحديث، فيُعتبر صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً أو شاذاً، أو غير ذلك من النعوت، وإنْ كانت الغاية المضمرة من الترتيب هي الانتصار في النهاية لما رُوي في نطاق الفرقة المذهبية.

لئن دلّت هذه المباحث التي تشملها «علوم الحديث»[1] على شيء، فعلى أنّ صحّة الحديث النبوي كانت تثير العديد من المشاكل عند القدماء أنفسهم. وما تأليف ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) لكتابه **تأويل مختلف الحديث**[2] بُعَيد عصر الجمع والتدوين، إلاّ شاهد على أنّ الاعتناء بالنواحي الشكلية يخفي في الحقيقة ما في الحديث من تعارض وتناقض ومجانبة للمعقول ومخالفة للتعاليم القرآنية، وما يحتوي عليه من ركيك التعبير وغريبه، وكلّها علامات على ما اعتراه من وضع، ومؤشّرات على أنّه غير جدير بالثقة إلاّ بضروب من التأويل المتعسّف. ودرءاً لهذا التعارض وسعياً إلى التوفيق بين الروايات، نهضت ثلّة من العلماء المتأخرين، كالمازري (ت٥٣٦هـ)، والنووي (ت٦٧٦هـ)، والعسقلاني (ت٨٥٢هـ)، والقسطلاني (ت٩٢٣هـ)، بـ«شرح» مجاميع الحديث، فبذلوا جهوداً جبّارة في الدفاع عنه وتقديمه في صورة تنسجم وما استقرّ من العقائد والأحكام والمقالات، موظّفين في ذلك أقصى ما يُمكن من المعارف اللغوية والتاريخية.

---

(١) المصدر الكلاسيكي في هذا المجال هو **مقدّمة** ابن الصلاح، وهي مطبوعة طبعات عديدة بالقاهرة وبيروت. ارجع مثلاً إلى طبعة القاهرة، ١٩٩٠.

(٢) ارجع مثلاً إلى طبعة القاهرة، ١٩٨٢.

ولا يسع الناظر المتفحّص في الحديث إلاّ أن يسجّل الظواهر الثلاث التالية البالغة الخطورة:

- إنّ هذا العلم يُعتبر من العلوم النقلية المحض، فلا مجال فيه لإعمال العقل، وما على المسلم إلا التصديق بالأحاديث التي أجمعت الأمّة على قبولها. وبغضّ الطرف عن أنّ ما حظي بالقبول إنما هو ما ارتضته فرقة معيّنة انتصرت لأسباب لا صلة لها في الواقع بقيمة ما تبنّته ووجاهته، فإنّ عملية الجمع والتصنيف والتدوين هي في حدّ ذاتها عملية اختيار. والاختيار معناه الاحتفاظ بأشياء وإقصاء أخرى، ولا يُتصوّر ذلك إلاّ بنقد متن الحديث نقداً ضمنياً بالوسائل العقلية، ولو ذهب في ظنّ المحدّث أنّه لا ينقد سوى السند[1]، معدِّلاً أو مجرّحاً. فما احتفظ به هو ما كان يعكس التمثّل السائد لشخص الرسول في فترة متأخرة عن زمن الوحي وطرأت فيها تحوّلات جذرية إلى حدّ ما، مثلما يعكس إسقاطاً للقيم التي شاعت في أوساط المحدّثين دون سواهم من العلماء؛

- إنّ مادّة المصنّفات الحديثية - وقد سبق أن رأينا أنّها في أغلبيتها المطلقة أحاديث آحاد - لم تقتصر على نسبة أقوالٍ وأفعالٍ إلى الرسول، بل أقحمت فيها أقوالَ جملة من الصحابة وأفعالَهم، مضفية عليها كذلك صبغة معيارية مماثلة لمعيارية سلوك الرسول. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، فتمّ التوسيع من مفهوم الصحبة حتّى يشمل كلّ الذين رأوا النبي ولو مرّة واحدة، وأُسندت إليهم مثلما أُسندت إلى الذين عاشروه مدّة طويلة وآمنوا به وآزروه صفات العصمة والكمال، فلم يشمل هذه الحلقة من حلقات الإسناد ما شمل سائرها من الجرح والتعديل؛

- إنّ الحديث قد عومل معاملة **القرآن**، واعتُبر وإياه على رتبة واحدة،

---

(١) لاحظ أنّ صبحي الصالح، في **علوم الحديث**، بيروت، ١٩٥٦، يُدافع عن أنّ نقد الحديث قد شمل السند والمتن معاً، رغم أنّ كتابه قد أُلّف من منظور تقليدي.

فيُتشبّث بحرفيّته، ويُحفظ عن ظهر قلب، ويُقرأ من دون تدبّر، ويُحتفل بختمه للتبرّك. ونَجَم عن ذلك أن بُحَث فيه، في نطاق الفقه بالخصوص، عن الناسخ والمنسوخ، وعن الخاص والعام، وعن المجمل والمبيّن، وعن المطلق والمقيّد.. وما إلى ذلك من المباحث المعهودة في علوم القرآن من دون مراعاة للاحترازات المشروعة المتعلّقة بظروف تدوينه.

هل يعني كلّ هذا أنّه لا قيمة مطلقاً لما بلغنا موسوماً بالحديث النبوي الشريف؟ كلاّ، فهو ذخيرة تنبض بالحياة، موحية بالمواقف النبيلة الخالدة. ولكنّ هذا الكنز يحتوي على الغثّ والسمين، وعلى الأخضر دوماً واليابس الذي فارقته الحياة، وعلى ما هو صدى لقيم المجتمعات التقليدية وما هو صالح في كلّ الظروف والأحوال. فهو إذن في حاجة أكيدة إلى المساءلة وإلى المرور عبر الغربال الدقيق. ولا مناص في كل الحالات من عرضه على محكّ النقد المستنير بتوجّهات الرسالة، بعيداً عن التقديس وحرفية النصوص، فذاك بلا مراء هو شرط بقائه حياً في النفوس. فهل من مستجيب؟

علم الكلام

لعلّ التداخل العضوي بين الفقه والتفسير والحديث من جهة، وعلم الكلام من جهة أخرى[1] مسؤولٌ مسؤولية كبرى عن المأزق الذي وصلت إليه العلوم الإسلامية من وجهة نظر معاصرة. ذلك أنّه رسخ في الوجدان الإسلامي منذ أمد بعيد ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله في الفصل

---

(١) من أحسن الدراسات الحديثة في علم الكلام، بالعربية: حسن محمود الشافعي، **علم الكلام**، ط٢، القاهرة؛ ١٩٩١، وبالألمانية: J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*، م.س، (في ٦ أجزاء تتناول علم الكلام في القرنين الثاني والثالث للهجرة فقط).

الذي عقده لعلم الكلام في الباب السادس من **مقدمته**: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة». فهذا التعريف يُغني عن كلّ الإنتاج الكلامي الذي حمل لواءه المعتزلة خصوصاً وتسرّبت العديد من مقولاته إلى الكلام السنّي، الأشعري والماتريدي، حتّى وهو يسعى إلى نقضه. كما أنّه يركّز على الصبغة الدفاعية لعلم الكلام، معتبراً «العقائد الإيمانيّة» معطى جاهزاً لا يحتاج إلاّ إلى الحجاج عنه. والحقيقة التاريخية بعيدة جداً عن هذا المنظور، فالدارسون اليوم مجمعون على الارتباط الوثيق بين الظروف السياسية التي عاشها المسلمون إثر «الفتنة الكبرى» وظهور أولى المحاولات في التنظير لذلك الوضع الذي لم يكونوا مستعدّين له والذي شهد تناحراً على الحكم وتقاتلاً بين الصحابة، فتساءل العديد منهم عن حكم هؤلاء القاتلين والمقتولين والمحايدين، وهل يمكن أن يكونوا جميعهم على حقّ، ومَن المخطىء منهم ومَن المصيب.

ولئن كانت هذه الأحداث قادحاً وسبباً مباشراً لظهور بوادر المباحث الكلامية، فلقد كان من المنتظر على كلّ حال أن تَبعث العديد من الآيات القرآنية على التفكّر والتأمّل بعد الانتقال من الإيمان العفوي إلى الإيمان المعقلن، ولا سيما فيما يتعلّق بالقضاء والقدر، وبوجود الشرّ في العالم، وبالجزاء الأخروي، وما إلى ذلك من المسائل التي لا مناص من أن تُطرح في أيّ فكر ديني يحتاج بطبيعته إلى فترة اختمار حتّى يتعمّق ويُدخلَن. ولا تتمّ هذه العملية إلا عن طريق ما هو مُتاح في ثقافة القوم، إمّا الموروثة عن البيئة أو المكتسبة بالاطّلاع على الثقافات الأخرى المجاورة أو المزاحمة. فمن الجمع والتأليف بين هذه العناصر والمعطى النصّي نبع علم الكلام في المناخ الإسلامي، وهو ما ينبغي استحضاره

على الدوام حتّى لا يُتوهّم في هذا العلم أو في غيره أنّه قائم بذاته، خارج عن حدود الزمان والمكان، لما يصطبغ به في العادة من صبغة إطلاقية لم يكتسبها في الواقع إلا عندما استقلّ بمناهجه ومقولاته وصار يخضع لمنطقه الداخلي، فتتولّد مواضيعه بعضها من بعض، ويترك الجدل الناشىء حولها آثاره في الحلول التي يكتب لها الانتشار والذيوع. وفي هذا قلبٌ للفكرة الشائعة التي ترى أنّ العقيدة الصحيحة كانت موجودة في أذهان الأجيال الأولى، ثم ظهرت «الشُبهات» والبدع التي دفع إليها الهوى والضلال. إنّ العقيدة «السنّية» السائدة هي ثمرة صراع بين التأويلات المختلفة، ولم تتبلور إلا بفضل وجودها، ولذلك فهي تحتفظ بجوانب منها وتقاوم أخرى بحسب عوامل عديدة مؤدّية إلى تغلّب موقف معيّن. وإنّ اعتبار ابن خلدون علم الكلام «غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا» ليس دالاً إلاّ على الاغترار بتحجّر التفكير في عصره والظنّ بأنّه ظاهرة إيجابية، بينما هو مؤشّر على الجمود الذي يسبق الموت.

ومعنى هذا أنّ ما اتّسم به علم الكلام المتأخر من مظاهر دفاعية طاغية يحجب وظيفته الأولى التي ينبغي أن تكون الوظيفة الأساسية، ألا وهي محاولة فهم المعطى الموحى به وتوضيحه، لا بالاعتماد على آراء السلف من دون تمييز، بل باعتماد أهل كلّ عصر على ما بلغته المعرفة البشرية في عصرهم، وافقت تلك المعرفة ما استقرّ في الأفهام أو خالفته. إذ بذلك ـ وبذلك وحده ـ يستطيعون الاقتناع والإقناع. ولذا فالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس واللسانيات وغيرها من المعارف ليست، أو بالأحرى لا ينبغي أن تكون، منافسة لعلم الكلام ولا في خدمته. فلكلّ منها مجاله الخصوصي ومناهجه ومقدّماته ونتائجه، وعلى المتكلّم ومن مصلحته أن لا يتجاهلها وأن يحسن استغلال ما فيها، وإلاّ

كان علمه في وادٍ ومعرفة عصره في وادٍ آخر، وإلاّ خاطب الناس بلغة لا يفهمونها وإنْ حفظوا ألفاظها وردّدوها ترديد الببّغاء[1]. ويقتضي منه ذلك بالخصوص مراجعة ما تجاوزه الزمن ولم يعد يتلاءم وتلك المعرفة. وقديماً قال أبو عثمان قولته المأثورة: «وليس يكون المتكلّم جامعاً لأقطار الكلام، متمكّناً في الصناعة، يصلح للرئاسة، حتّى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالِم عندنا هو الذي يجمعهما»[2].

وسيراً على الخط الذي رسمناه لهذا الكتاب، فإننا لا ننوي التأريخ لهذا العلم أو غيره من العلوم الإسلامية بقدر ما نروم الوقوف على مدى صلته بالرسالة المحمّدية كما حاولنا تبيُّن ملامحها. وعلى هذا الصعيد فإنّ ثلاث خصائص كبرى مميّزة جديرة بالتسجيل:

- الخاصيّة **الأولى** هي أنّ علم الكلام، كما يتجلّى في إنتاج علمائه بشتّى فرقهم، ليس علماً إسلامياً صرفاً، بل هو إسلامي يوناني بالدرجة ذاتها. فلئن كان المتكلّمون «لم يخوضوا إلاّ فيما كان مرادهم به نصرة التوحيد والعدل دون ما سواه»، حسب عبارة القاضي عبد الجبّار (ت٤١٥هـ)[3]، فإنّ آلتهم فيه كانت مقولات الفلسفة اليونانية ومنطقها. ولا يُظنَنّ أنّ الآلة التي يُتوسّل بها بريئة أو محايدة، فهي بلا شك مؤثّرة في المحتوى، موجِّهة له في اتجاه لا مراء في أنّه

---

(١) انظر في هذا الصدد الملاحظات الرشيقة الواردة في: G. Le Bras, «Reflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale», *Archives de sociologie des religions*, 8 (1959), pp. 5-14. وارجع كذلك إلى ما قالته منى أحمد أبو زيد عن وظيفة علم الكلام في: **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت، ١٩٧٧، ص ص٣٢ ـ ٣٦.

(٢) الجاحظ، **الحيوان**، م.س، ٢/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣) عبد الجبار بن أحمد، **فضل الاعتزال**، تونس، ١٩٧٤، ص١٨٥.

يختلف لو كان الاستعمال لآلة غير تلك الآلة بعينها. وهو ما شعر به أهل الحديث وكلّ الرافضين للفلسفة، المنكرين لمطابقة مفاهيمها للإيمان الذي كان عليه السلف. وغنيّ عن التذكير أنّ المنطق القديم، عند اليونان وغير اليونان، هو غير المنطق الحديث، وأنّه سليل المعرفة الرياضية خصوصاً، ولم يعد صالحاً برمّته بعد التقدّم المذهل الذي طبع هذه المعرفة في القرنين الماضيين بصفة أخصّ. وكذلك الأمر بالنسبة إلى عديد المقولات والمفاهيم الفلسفية المعروفة بـ«دقيق الكلام» والموظّفة صراحةً أو ضمنياً في «جليل الكلام»، أي في المباحث التي تهمّ الألوهية والنبوّة والآخرة وغيرها من المواضيع التي تبدو في الظاهر دينية بل إسلامية محضة، مثل التعبير عن الوحدانية، بينما هي انعكاس بشكل من الأشكال لمعارف طبيعية وفلكية وجغرافية.. إلخ، هي بنات زمانها ولم تعد لها إلا قيمة تاريخية وثائقية، بقصد ترجمة محتوى الإيمان في لغة مفهومية مشتركة بين المثقّفين المسلمين في القرون الأولى، قبل أن تصبح مجرد اجترار في عصور الجمود الفكري.

ـ الخاصّية **الثانية** هي ما طبع علم الكلام منذ بواكيره من نزعة إلى الجدل الحادّ في أمور من المفروض أن لا تتناول إلا باحتراز وتواضع. فلقد كان اختلاف الرأي مؤدياً في كثير من الأحيان إلى التنابذ وإلى التراشق بتُهَم الكفر والابتداع. وكان المتكلّمون عموماً يرمون إلى إفحام خصومهم بشتّى الوسائل، بصرف النظر عن مدى صحّة المواقف المدافع عنها أو خطلها، وعمّا يمكن أن يعتريها من تناقض أو تشويه للحقائق. يقول أبو حنيفة مُلخّصاً ما بلغه الأمر في عصره وما سيتفاقم من بعده: «كنّا نتناظر فيه [= الكلام] وكأنّ على رؤوسنا الطير، مخافة أن يزلّ صاحبنا. وأنتم تتناظرون وتريدون أن يزلّ صاحبكم. ومن أراد أن يزلّ صاحبه فقد أراد أن يكفّر صاحبه، ومن أراد أن يكفّر صاحبه فقد كفَر قبل

أن يكفُر صاحبه»[١]. ولم يكن الرافضون للكلام، من أهل الحديث خصوصاً المبدِّعين للمعتزلة وللمتكلّمين عموماً، أفضل في هذا المستوى من أعدائهم. فهذا ابن حنبل على سبيل المثال يُقرّر في طمأنينة كاملة ومن دون أن يرفّ له جفن: «هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر... فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع، خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السُنّة وسبيل الحق»[٢]. وفي الجملة؛ كانت الوثوقية المفرطة، أو قل «الدغمائية»[٣]، سيّدة الموقف، ولا تترك مجالاً للاجتهاد الحرّ، لأن الجميع كانوا يعتقدون أنّ الحقيقة جاهزةٌ ما على المسلم إلا أن يكتشفها، وأنّها وراء الإنسان أو فوقه لا أمامه.

أمّا الخاصية الرئيسية **الثالثة** لعلم الكلام فتخصّ التعالق بينه وبين السياسة. فلئن كان مِنْ أوائل المتكلّمين مَنْ كان معارضاً للحكم الأموي وبذل حياته ثمناً لهذه المعارضة، من أمثال غيلان الدمشقي والجعد بن درهم والجهم بن صفوان[٤]، ولئن حظي الاعتزال لبعض الوقت بتأييد

---

(١) ابن البزّاز الكردي، **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة**، حيدرأباد، ١٣٣١هـ، ١/ ١٢٢.

(٢) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، القاهرة، ١٩٩٨، ١/ ٢٤.

(٣) انظر حول هذا المفهوم المركزي في العلوم الاجتماعية الفصل الهام الذي نشره م. روكيش Milton Rokeach حول «طبيعة الدغمائية ومدلولها» في: *Psychological Review* (1954), 61, n°8: pp. 194-204، وترجمه ج. ـ ب ديكونشي J.-P. Deconchy إلى الفرنسية بعنوان: «La nature et la signification du dogmatisme» في: *Archives de sociologie des religions*, 32 (1971), pp. 9-28.

(٤) قُتل الأول في خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥هـ) بتأييد من الأوزاعي، والثاني هو الذي «ضحّى» عليه خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٤ أو ١٢٥هـ، أما الثالث فقُتل سنة ١٢٨هـ. انظر ترجمتهم ومصادرها في **دائرة المعارف الإسلامية**، ط٢ (بالفرنسية أو الإنجليزية)؛ وفي الزركلي، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين (في عدة طبعات) ٨ج؛ وبالخصوص في: J. Van =

السلطة العباسية قبل أن تنقلب عليه، فإنّ السبيل التي سار عليها علم الكلام «السنّي» منذ منتصف القرن الرابع الهجري مع أتباع الأشعري والماتريدي تتميّز بالدفاع عن مواقف عقدية في ظاهرها، سياسية ـ اجتماعية في حقيقتها، تشرّع للخنوع باسم الطاعة وتخدم مصالح السلطة القائمة، عن قصد أو عن غير قصد. ونقصد في المقام الأول نزعة هذا العلم، على أيدي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت٤٢٨هـ) والغزالي (ت٥٠٥هـ) ومن لفّ لفّهم، إلى تكريس القول بعدم خلق الإنسان لأفعاله، ونفيه تبعاً لذلك للسببية، على أساس أنّ عكسهما يؤدّي إلى الحدّ من قدرة الله وإلى إنكار معجزات الأنبياء. وما «الجبرية» في جوهرها إلا صدى لما قاله معاوية عندما استولى على الحكم: «لو لم يرني ربّي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإيّاه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيّره»[1]، وما يماثل ذلك من تبريرات الاستبداد والاستغلال. وهكذا نشأت أجيال كاملة من المسلمين وتربّت وهي تستنكف من تحليل أفعال الإنسان في مختلف مجالات حياته وردّها إلى أسبابها وعللها الطبيعية والاجتماعية والمنطقية، وتقفز إلى العلّة الأولى في أبسط الظواهر وأخطرها، متوهّمة أنّ الجهل علامةٌ على التقوى وشرطٌ من شروطها، وممكّنة بذلك لصنوف الاتّكال والشعوذة والتسلّط والتعصّب من الشيوع والتجذّر.

التصوّف

لئن كانت المدارك العقلية أساس علم الكلام فإنّ التصوّف أساسه الوجدان، شأنه في الإسلام كشأنه في كلّ السنن الدينية مشرقاً ومغرباً،

= Ess, *Theologie und Gesellschaft...* op. cit. (انظر بالخصوص الفهرس في آخر الجزء الرابع من الكتاب).

(١) القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، م.س، ص١٤٣.

قديماً وحديثاً. وكما كانت الخصومة قائمة في الأذهان بين الحكمة والشريعة وشغلت علماء المسلمين منذ القرن الثالث للهجرة على وجه الخصوص، فإنّها كانت قائمة على صعيد آخر مواز بين الحقيقة والشريعة منذ الفترة نفسها. وفي كلتا الحالتين، شهد الفكر الإسلامي محاولات توفيقية عديدة انتهت بإقصاء الفلسفة مشغلاً مستقلاً فلم يُحتفظ منها إلا بالمنطق وبالطبيعيات، وعَدّلت من غلواء التصوّف، فتُركت له حرية الاشتغال بالباطن والعمل على سبر أغواره، شرط اعترافه ـ شكلياً على الأقل ـ بجدوى الظاهر وعدم الإنكار لضرورة احترامه.

ويكاد المتصوّفة يجمعون على أنّ تجربتهم تستعصي على التعبير بواسطة اللغة، ولذا كثر استنجادهم بالشعر والحِكَم والأمثال، وطغت على آثارهم المدوَّنة الرموز والإشارات والإيحاءات، وحمّلوا الألفاظ المعهودة في الخطاب معاني باطنية ودلالات مخصوصة غير المراد بها في الظاهر. واعتباراً لهذه الخصوصية، فإنّه من العسير تقييم هذا المنحى، بمعقوليته المتميّزة وبمتخيّله الثريّ السابح في كل الاتجاهات، على الأسس نفسها التي تقيّم بها المناحي المؤسسية الأخرى التي تجلّت فيها الرسالة والمنتمية إلى المعقولية نفسها، رغم اختلاف المواضيع والاهتمامات. إنّ أقصى ما يأمله الباحث في هذا المجال هو دراسة التصوف كظاهرة تاريخية ـ اجتماعية كان لها وزنها وما زال، ولعلّه سيبقى، وكان لها تأثير بالغ أحياناً في توجيه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكذلك في تكييف الحياة الفكرية. وبهذه المقاربة ربما يُهمل في التصوف البُعد الروحي الأساسي المتفاوت صدقاً وحرارة، والمحاول النفاذ إلى أعماق الرسالة ـ بل الرسالات ـ النبوية، متخطياً حدود الزمان والمكان، لائذاً بـ«الذوق» في مكان العقل، ومتحرّراً من ضغوط المنصّبين أنفسهم «حرّاس الهيكل» ومن قيودهم الثقيلة.

وإن كُنتَ راغباً في البحث عن بدايات التصوف[١]، فإنك تجدها بسهولة في النزعة الزهدية التي تصاحب الميل عند ثلّة من المؤمنين في سائر الأديان إلى التحلل كليّاً أو جزئيّاً من أعباء الدنيا وما فيها من متاعب الكسب وهموم المال والأعمال، وإلى الاستعداد في مقابل ذلك للموت والفناء الجسدي. وكان يغذّيها والرسول بعدُ بين ظهراني المسلمين تأمّل للآيات القرآنية التي تحثّ على الاعتبار بزوال الدنيا وقرب حلول الآخرة، فتحذّر من مصير الذين يكنزون الذهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله، ولتلك التي تصوّر ما ينتظر المحسنين من نعيم في الجنّة أو تتوعّد الكافرين بالعذاب الأليم في جهنّم. فقد كانت هذه النزعة حاضرة فعلاً في جيل الصحابة واشتهر بها عدد منهم خلّدت كتب السيرة والتراجم مناقبهم، مثلما كانت حاضرة في الأجيال التالية، وإنْ كان حضورها هامشياً لم يؤثر إلاّ عن أنفارٍ معدودين عُرفوا بورعهم الشديد ورقّة نفوسهم وكانوا يلوذون في كثير من الأحيان بالثغور والرباطات التي فيها يتعبّدون ويجاهدون في الآن نفسه.

ومن الأكيد أنّ الزهد بهذا المعنى كان سيستمرّ حضوره على كل حال، مغذّياً للوجدان الإسلامي ومتفاعلاً مع التدبّر للتعاليم القرآنية والنهج على منوال السيرة النبوية، وأنّه ما كان ليرضي الذين يظنّون بإلجامهم للفكر والخيال أنّه يُمكن حشر أمزجة الناس ومؤهّلاتهم في القالب نفسه المعدّ سلفاً، وإقحام كلّ خيوط الواقع المتنوّعة وذات الألوان المتباعدة في ثوبٍ واحد، إلاّ أنّه ما كان ليتطوّر إلى تصوف، أي إلى سلوك تجمع أفراده قواعد مشتركة وإلى اتّجاه ذي ملامح بارزة مميّزة

---

(١) لن نحيل في التصوّف على آثار مخصوصة أو دراسات معيّنة، وهي عديدة جداً، إذ ليس غرضنا التأريخ لهذا «العلم» وإنما نروم فقط الوقوف على مدى استجابته للرسالة. ولعلّ من أفضل البحوث فيه تلك التي أنجزتها آنّ ماري شيمّل، وآخرها: Anne Marie Shimmel, *Sufismus*, München, 2000.

لولا عاملان رئيسيان اثنان تزامنا وتضافرا في بعث حركية جديدة تجاوزت التيار الزهدي:

أوّلهما ما ترتّب عن ازدهار الحضارة في العصر العباسي من شيوع الترف والبذخ والتأنّق في المأكل والملبس والمسكن، وانتشار المجون والخلاعة في بعض الأوساط(1)، أي ما يصحب ازدهار أية حضارة من نشأة مظاهر من السلوك غير مألوفة في حياة البساطة والكفاف، ومؤذية لشعور الذين لا تعجبهم تلك المظاهر فينفرون بطبعهم منها وممّا تفرزه من قِيَم، أو لا يقدرون لسبب من الأسباب على مسايرتها والانخراط فيها. فالتصوّف من وجهة النظر هذه ردّ فعل على واقع معيش وليس تعميقاً لتوجّه سابق والسير به إلى منتهاه. وهو إذن، ككلّ ردود الفعل، سيسقط في الغلوّ في الاتجاه المعاكس وسينبذ زينة الحياة الدنيا برمّتها، ما حُرِّم منها وما حُلّل، باستثناء الزواج. وهو استثناء ملحوظ لأنّ العزوبية لم تكن من سنن النبي من جهة، ولأنّها من جهة ثانية من علامات الرهبانية النصرانية، وما كان المتصوّفة يقبلون التشبّه فيها بالرهبان، فلم يوجد بين صفوفهم - فيما يبدو - من العزوف عن الزواج أكثر ممّا يوجد في سائر الفئات الاجتماعية.

أمّا العامل **الثاني** فهو استئثار الفقهاء بترجمة مقتضيات الإيمان إلى أعمال ظاهرية، العبرة فيها بما يضمن الانسجام داخل المجموعة. وإذا كان هذا الشكل من التديّن كافياً في العادة لجمهور الناس المنغمسين في متاعب الحياة المادية اليومية، فمن الطبيعي أن لا يوفّر غذاءً روحياً دسماً لفئات محدودة تشعر بالحاجة إلى أكثر من الالتزام بظاهر العبادات والمعاملات، وتقيم وزناً لمتطلبات الضمير الباحث عن صفاء النفس

(1) كتاب الوشّاء، **الموشى أو الظرف والظرفاء**، بيروت، ١٩٩٠، شاهد على الدرجة التي بلغها التأنّق في ذلك العصر. أمّا المجون فينعكس في أشعار والبة بن الحباب وأبي نواس وأضرابهما.

وعن التطابق بين الموجود والمنشود. لقد كانت للمتصوفة نفوس قلقة وعواطف جيّاشة تدفعهم إلى اكتناه أسرار الوجود وسبر أغواره، فآثر العديد منهم الخلوة والابتعاد عن شواغل الحياة، ومارسوا الاستبطان وأصناف الرياضات التي اعتقدوا أنها تقرّبهم من التحرر من أغلال الجسد وبلوغ المراتب العليا من اليقين والقرب من الله.

كان هذا البحث الوجودي يسير من دون ضوابط وفي كل الاتجاهات، فليس من الغريب أن يؤول إلى نظريات ومواقف تبتعد إنْ قليلاً أو كثيراً عن أشكال الإيمان ومحتوياته التي سنّها العلماء ورضيها الجمهور، من مثل التحلّل من الطقوس والفرائض، والقول بالاتحاد والحلول، وأن يؤدّي ذلك إلى معارضة الفقهاء الشديدة واستعانتهم بالسلطة السياسية على مواجهة هذا التيار. وكانت محاكمة الحلاج وصلبه سنة ٣٠٩هـ مؤذنة بزوال مرحلة وابتداء أخرى في تاريخ التصوف: اتّسمت الأولى باستقلاله عن الزهد وبروزه تياراً فكرياً على هامش المذاهب الفقهية والفرق السياسية والمذهبية، واتسمت الثانية بانضواء أعداد متزايدة تحت لوائه حين بذل أعلامه جهوداً بارزة في الحصول على حياد الفقهاء ورجال الدين عموماً، بالاعتراف لهم بالأحقّية في الاعتناء بما هو عندهم من قشور الدين لا لبّ العبادة. إلا أنّ هذا التراجع «التكتيكي» لم يحل دون تسرّب الأفكار العرفانية الغنوصية إلى التصوف وتأثّره بالفلسفة الإشراقية، وكان ذلك باعثاً باستمرار لاحترازات «أهل السُنّة» والمدافعين عن نقاء العقيدة واتّباع السلف فيها، بل للتصدّي بالقوّة لبعض ممثّلي هذا التيار، كما حصل في قتل شهاب الدين السهروردي سنة ٥٨٧هـ.

واحتلّ التصوّف رغم هذه الاعتراضات مكانة مرموقة في حياة المسلمين حقّقت له انضمام أتباع من مختلف الفئات الاجتماعية، سالكين لطريقته وباحثين عن الارتقاء في «مقاماته»، لا سيما بفضل

توطين الغزالي إياه في العالَم السنّي بعد أخذٍ وردّ، وبفضل أعلام أفذاذ من أمثال «الشيخ الأكبر» محيى الدين بن عربي (ت٦٣٢هـ). على أنّه ما كان لينتشر ذاك الانتشار العريض في كافّة أرجاء العالَم الإسلامي لولا التنظيم الهرمي الذي يجعل «المريدين» و«السالكين» تابعين لشيخهم، متخلّين عن إرادتهم، خاضعين عن طواعية لكلّ ما يأمرهم به، ولولا تجمّع المتصوّفة في الزوايا و«الخانقاه» لأداء طقوس دوريّة معيّنة وممارسة رياضات جماعية. فكانت هذه الخاصية من أهمّ أسباب اللحمة التي ربطت بينهم والتضامن الذي طبع سلوكهم.

وقد آل هذا التنظيم إلى ما كان منتظراً لا محالة من كل تنظيم يفتقر إلى قواعد التسيير الديمقراطية، أن تكلّس وتحوّل التصوّف فيه تدريجياً، منذ القرن السادس الهجري بالخصوص، إلى طرقيّة بكلّ ما لها من آثار إيجابية وسلبية. فمن أهمّ إيجابياتها أنّها قامت بتأطير ناجع للطبقات الشعبية في أوضاع غلب عليها التفكك السياسي وانحصار إشعاع العلماء في الحواضر والمَدن دون الأرياف. كما كان للعديد من زعمائها دور فعّال في الدفاع عن الضعفاء والمسحوقين وفي التصدّي للغزو الأجنبي امتدّ إلى العصور الحديثة، كما هو شأن الأمير عبد القادر مع الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وشأن السنوسية في ليبيا مع الاستعمار الإيطالي. ولكنّ سلبيات الطرقيّة العديدة هي التي هيّأتها لتكون من ألدّ أعداء الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر، إذ اعتُبرت مسؤولة عن شيوع روح الخنوع والاتكال والإيمان بالخوارق والكرامات المنسوبة إلى «أولياء الله الصالحين»، لما تسرّب إليها في احتكاكها بالتديّن الشعبي ومراعاتها له من عقائد وثنية لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، ولما شاع بين صفوف شيوخها من ضروب الاستغلال والجهل والخرافة والتفسّخ.

هكذا يكون التصوّف عموماً، إذا رمنا الوقوف على أبرز مميّزاته عبر التاريخ، ظاهرة ذات وجهين. فقد حقّق لأتباعه في العديد من

الحالات حياة روحيّة ثريّة سمت بهم إلى مستويات رفيعة من النشوة الذهنية الخالصة تشهد عليها مؤلّفاتهم ولا تزال محلّ إعجاب وتقدير ومصدر إلهام للمسلمين وغير المسلمين. إلا أنّه مثّل في الآن نفسه انكفاء على الذات وهروباً من مواجهة الواقع ومن العمل على تغييره نحو الأفضل بالوسائل الملائمة. وبذلك يكون إفرازاً مزدوج السمات لتعامل مخصوص مع الرسالة ولواقع تاريخي، بقدر ما هو، في مرحلته الأخيرة بالخصوص، عاملٌ من عوامل تردّي هذا الواقع.

الخاتمة

تطرح المقارنة بين الرسالة المحمّدية وتطبيقاتها في التاريخ قضايا عديدة شائكة لا يجد المسلم المعاصر بداً من مواجهتها بكل أمانة وشجاعة. فلئن بدا من استعراضنا لتجلّيات الرسالة عبر العصور غلبة الطابع السلبي عليها من وجهة نظر حديثة، فإنّ التعميم في هذا المجال غير جائز من جهة، وما قد يُعتبر سلبياً في نظرنا، أو تغلب عليه السلبيّة، لعلّه كان في عصره إيجابياً أو تغلب عليه الإيجابيّة من جهة أخرى. لذا فالعبرة ليست في الحكم لتأويلات القدماء واختياراتهم وحلولهم أو عليها، بل لما من شأنه أن يستجيب لمقتضيات الوجدان الحديث من دون تعسّف على الواقع التاريخي في مختلف مراحله. وما ضرورة المقارنة بالماضي إلا لأنه ما زال مؤثراً في الحاضر إلى حدّ بعيد، فيُوظَّف باستمرار ويُستنجد ويُستشهد به بمناسبة وبغير مناسبة، ولأنّ القطع معه قطعاً كاملاً مستحيل على كلّ حال. والأولى هو تقييمه تقييماً جريئاً ونزيهاً والعدول عن اعتباره مثلاً أعلى يحول بين المسلم وبحثه عمّا يضمن له في حاضره الإيمان على أُسس صلبة والانتماء من دون مركّبات أو عُقد.

إنّنا لا ننكر أنّ الطرح الذي اتّسمت به رؤيتنا قد ركّز في كثير من الإلحاح على البُعد الذاتي في استجابة المسلم لرسالة نبيّه، من غير أن يعبأ بتجلّياتها المؤسّسية في الماضي البعيد والقريب، أو بالأحرى أن يلتزم بها التزاماً مطلقاً، وأنّ هذا التركيز لم يولِ البُعد الجماعي في

الإسلام ما يستحقّه من أهمية. وما ذلك إلا لاعتقادنا أنّ الأساس الذي ركّزنا عليه هو المغيَّب عادةً، وأنّه كثيراً ما يُضحّى به في سبيل مصلحة الأمّة، أو ما يُظنّ أنّه يخدم مصلحتها. ولأنّنا متيقّنون من أنّ الأولويّات ينبغي أن تُقلب في هذا المجال، فيُبنى مستقبل الأمّة انطلاقاً من إرادات أفرادها الحرّة الواعية، لا على أساس مفهوم جامد للهويّة أو على الولاءات الخارجية الخالية من الروح والتي سرعان ما تضعف وتندثر متى زاحمتها وحلّت محلّها أشكال أخرى من الولاء للكيانات القومية أو الجهويّة أو العرقية أو غيرها. كما أنّ المظهر المؤسّسي المتبلور في إنتاج العلماء ليس المظهر الوحيد لتجلّي الرسالة في التاريخ، فإسلام الفئات الشعبية العريضة، والإسلام المعيش عموماً، لا يطابق دائماً ما ينصّ عليه إسلام العلماء. ولكنّنا على هذا الصعيد نفتقر إلى الدراسات الجدّية التي توضّح خصائصه وتزيح عنه الإهمال الذي طبع أعمال المؤرّخين. فهؤلاء لم يكونوا يلتفتون في الغالب إلى الظواهر اليوميّة، وإنْ فعلوا فلكي يردّوها إلى المعيار الذي نصبوه.

وليس هذا التركيز على البُعد الذاتي نزوة فكرية أو رغبة في التفرّد. إنّ الدافع الحقيقي إليه هو الإيمان بأنّ المجتمعات البشرية تخضع في تاريخها للعوامل عينها في الظروف المشابهة، وتتحكّم فيها القوانين الكلّية نفسها، بصرف النظر عن النوايا المعلّنة أو المضمرة. ولقد كانت الأديان في الماضي هي التي تحقّق اللحمة بين عناصر المجتمع وفئاته على تنوّعها، فيضيّق ذلك بداهةً من هامش حرّية المؤمنين ويؤدّي إلى تنميط مظاهر التديّن ومعاقبة الخارجين عليها بشتّى الطرق والوسائل. إلا أنّ بروز عوامل جديدة ينبني عليها التضامن بين أفراد المجتمع ولا تحتاج إلى المبرّرات الدينية شكّل في القرنين الماضيين تحدّياً فعلياً لأشكال التديّن التقليدية. ونتج عن هذا الوضع، الذي لا سابقة له في التاريخ، أن تخلّت الأديان المؤسّسية مكرهة عن أدوارها المعهودة، إذ كانت ضغوط

الواقع والفكر الجديدين أقوى من أن تُقاوَم.

على هذا الصعيد، يفيدنا تاريخ الديانتين التوحيديتين الأُخريين في العصر الحديث في فحص الواقع الإسلامي وتلمّس مستقبله. فقد كانت البروتستانتية أوّل من استشعر مقتضيات الحداثة وسعى إلى مواكبتها في المجتمعات الغربيّة التي شهدت الثورة الصناعية والعلمية الحديثة، وكانت الكاثوليكية في تلك المجتمعات أو في مثيلاتها متلكّئة إلى ستّينات القرن العشرين في تغيير خطابها وممارساتها حتّى اضطرّت إلى تعديلهما في المجمع الفاتيكاني الثاني. وكانت الأُرثوذكسية منتشرة في بيئات لم تبلغ المستوى نفسه من التطور، فلم تؤثّر فيها تلك العوامل بالدرجة نفسها. أمّا اليهوديّة فإنّ خاصيتين كبيرتين قد ميّزتاها: **الأولى** هي ما استقرّ داخلها من قبول المواقف المختلفة نظراً إلى الاضطهاد الذي كانت ضحيّة له في العديد من المجتمعات الأوروبية والذي يفرض على أفرادها تقديم ما يجمعهم على ما يفرّقهم، **والثانية** هي وجودها ضمن أقليات منعزلة عمّا حولها حيناً وفي طريق الذوبان في المجموعات المحيطة بها حيناً آخر، فكان تفاعل اليهود مع الحداثة بحكم هذه الظروف الخاصة متفاوتاً تفاوتاً كبيراً من مجموعة إلى أخرى ومن بيئة إلى غيرها، وما زالت هذه سمة اليهودية في الشتات وكذلك عند الذين احتلّوا فلسطين واستوطنوها.

لم تعرف المجتمعات الإسلامية في خضمّ هذه التغيّرات العميقة حداثة نابعة من تطوّرها الذاتي، فلا غرابة أن تبدو المواقف والآراء والقيم الجديدة مفروضةً من الطرف الغالب، خصوصاً وأنه مخالف في العقيدة، مراداً بها إضعاف الإسلام في انتظار الإجهاز عليه. ولم يكن المسلمون عموماً يختلفون في هذا الشعور عن المسيحيين التقليديين، وجميعهم يميلون إلى البحث عن خيوط المؤامرة التي يحيكها الأعداء في الظلام. لكن لئن كانت المؤامرة وهميّة، فإنّ الخطر حقيقي. إنّه يهدّد تهديداً جدياً

ما ورثوه عن آبائهم، وما نشأوا عليه في أوساط عديدة منذ نعومة أظفارهم، وما يقرأونه على مقاعد الدراسة وفي الكتب المتخصّصة. فهم يرون عدد المتديّنين في تناقصٍ مطّرد، وعدد اللاأدريين يتزايد كلّ يوم، وهم يسجّلون تقلّص المجالاتِ التي كان للدين فيها دور محوري، وهم يلاحظون الاستخفاف بالمقدّسات والمجاهرة به، والابتعاد في الحياة العامّة والخاصّة عن الأخلاق والقيم الدينية وخرقها سراً وعلانية، وهم يتابعون تكاثر التائهين الباحثين عن معنى لحياتهم والواقعين في براثن المشعوذين والمدّعين. يعيشون كلّ هذا وغيره ولا يملكون وسيلة للتصدّي والمقاومة، فإذا ما ظنّوا أنّهم عثروا عليها وجدوا أنفسهم على هامش المجتمع، واقعين في فخّ الجماعات الإرهابية وفي دوّامة العنف والعنف المضادّ.

إنّه لا سبيل إلى إنكار هذا الواقع، إلا أنّه يجدر التساؤل في مقابل ذلك عن مغزاه العميق وعن أسبابه البعيدة، والقيام ببحث مشترك بين المؤمنين، مسلمين وغير مسلمين، حول السُبُل المُثلى لعلاجه، لا مجرد حوار يعرض فيه كلّ طرف مواقفه ورؤاه. إنّنا لسنا من الذين يرون أنّ الفساد قد تضاعف عمّا كان عليه في الماضي، فالحياة لا تستقيم في كلّ زمان ومكان إلا بوجود التوازن بين الخير والشرّ لصالح الخير إجمالاً. وإذا كان معاصرونا يعيشون أوضاعاً قلقة، ينهشهم الضياع، فليسوا أسوأ حالاً أو أتعس مادياً ومعنوياً من الأجيال السابقة. كلّ ما في الأمر أنّ المظاهر تختلف، وأنّ ما كان يدور في الخفاء ومحسوباً على القضاء والقدر أو أصناف المناوئين أصبح منشوراً على قارعة الطريق، معترَفاً بوجوده، يُبحث له عن حلول في واضحة النهار وعلى مرأى ومسمع من القاصي والداني.

وليست المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة بمعزل عن السيرورات التي تعمل عملها في سائر المجتمعات، وإنْ ساد فيها الرأي الواحد، رأي

الحاكم، وتمّ التكتّم على مشاكلها واعتُبر التصريح بها جريمة في حقّ الدين والمجتمع، بينما لا تخدم هذه التعمية سوى أصحاب المصالح في استتباب الأمور بسلبيّاتها على ما هي عليه، وكأنّهم يجهلون قول شوقي:

زمان الفرد يا فرعون ولّى ودالت دولة المتجبّرينا

وإذا ما قدّر لهذه المجتمعات أن تشارك يوماً في إنتاج الحضارة المعاصرة، لا الاكتفاء باستهلاك منتجاتها المادّية فحسب، أليس الأفضل لها، وهي تعيش تحولاً سريع الإيقاع، الاستعداد لمواجهة التحدّيات المطروحة على المنظومة الإسلامية التقليدية، عوض مواصلة سلوك النعامة وتوقّع حصول معجزة لن تأتي بكلّ تأكيد؟ ومن البديهي أنّ هذا الاستعداد ليست له أيّة حظوظ في النجاح إلا بتوافر شرطين رئيسيّين: ارتفاع مستوى المعيشة بعصرنة طُرق الإنتاج، وأن يكون ثمرة لتقارع الآراء ونتيجة لتضافر جهود المفكّرين من مختلف المشارب. ولكنّ ذلك لا يمنع من الوقوف على عدد من الحقائق والمبادىء العامة التي يعسر تجاهلها أو اختزالها.

إنّ الحداثة غربية المنشأ، كونية التأثير. ومن أبرز القيم التي أفرزتها، وكانت الرسالة المحمدية تحملها بامتياز، اعتبار الإنسان **شخصاً** حراً ومسؤولاً، لا مجرّد فرد من أفراد المجموعة. فالوجود الجدير بهذا الاسم هو غير الحياة على وجه الأرض كما يحيا الحيوان، مهما بلغ من درجات التنظيم الغريزي. والوجود الحقيقي لا يكون بالتوكيل، بل يتحمّل فيه كلّ شخص تبعات اختياره وهو واعٍ بما يختاره. وأن تكون حراً في تفكيرك معناه أنّ لك بالحقيقة علاقة حميمة لا يفرضها عليك أحد، وإنّما تصل إلى الشعور ببداهتها وبضرورة الطاعة لمقتضياتها بواسطة حافز باطني، بعيداً عن أيّ ضغط خارجي. إلا أنّ إمكانية عالَم لاأخلاقي، أو نهاية الأخلاق، كامنة في هذه الحرية المطلقة، وهي نتيجة لا ينبغي الهروب منها وإخفاؤها بأيّة تعلّة.

هنا يأتي دور الأخلاقية القرآنية واعتبارُها، مثل الحرية ومع الحرية، أفقاً غير قابل للتجاوز. فالمؤمن لا يهتدي بضوءٍ ليس له تاريخه المخصوص، بل هو يسير في نور يملأ الكون ويمكّن من التفكير في الوجود والعالَم. والمؤمن له موقف من العالَم مخالف لموقف العالِم الذي يزن ويقيس ويحلّل، إذ هو يسمع كلام الله بقلبه في خشوع لا صلة له بسلوك العالِم والفيلسوف، وبالوثوقيات كلّها مهما اتّسمت بسمات العلم أو غيره. واعتقادنا أنّ ما آل إليه الأمر في المجتمعات الغربية الحديثة، من ابتعاد الناس فيها عن المسيحية نتيجة للتسيّب والنوازع الفردانية، لن يحصل بالدرجة نفسها في المجتمعات الإسلامية، نظراً إلى تمحور العقيدة فيها حول نصّ حاضر باستمرار، لا حول تأويل من التأويلات لشخصٍ تاريخي. نعم، قد تنسلخ عن الإسلام أعداد من الذين تُقدّم إليهم رسالتهُ على أنها رسالة خضوع ظاهري، ولكن هل كان هؤلاء مسلمين حقّاً حتّى يقال إنّهم انسلخوا عن الإسلام؟ وهل العبرة بالانتماء الشكلي أم بالاقتناع الحرّ العميق؟

ولئن كانت منظومة العلوم الإسلامية منظومة متكاملة تستجيب لظروف المجتمعات القديمة وقيمها، فإنّه لا مناص من إعادة بنائها على أُسس جديدة ملائمة لظروف العصر وقيمه. ولعلّ من أهمّ هذه الأسس اعتبار المسلم، مثل أيّ إنسان آخر، صاحب حقوق غير قابلة للتصرّف فيها أو المساومة عليها، هي التي يمثّلها بالخصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسائر المعاهدات الدولية التي أكملته. ثمّ تترتّب عن هذه الحقوق واجبات لا مجال كذلك لإنكارها، منها ما هو عام صالح لجميع البشر، ومنها ما هو خاصّ بالمسلم. وفي ذلك قلبٌ للمعادلة التقليدية التي ترى في المسلم مكلّفاً أولاً، عليه واجبات يؤدّيها، وتأتي حقوقه في المرتبة الثانية، فلا يُركَّز عليها كما يُركَّز على تكليفه، بكلّ ما اتّسم به هذا التكليف عند القدماء من تفاوت بين الخاصّة والعامّة، وبين الرجل

والمرأة. ويتطلّب ذلك بالطبع وعياً شاملاً بهذه النظرة الحديثة إلى الإنسان وتربية جديدة عليها تقطع مع الموروث وتعرض في غير احتراز عمّا تجاوزه الزمن وتراهن على المستقبل وعلى التطلّعات المشروعة إلى مزيد من الحرّية والعدل والمساواة والكرامة البشرية.

وأخيراً، إنْ كان تلمّسنا لخصائص الرسالة المحمدية ولتجلّياتها في التاريخ صحيحاً أو غير بعيد من الصحّة، فهلاّ يحملنا ذلك على النظر إلى مستقبلها بكثير من التفاؤل، رغم جسامة العقبات والتحدّيات التي تنتظر المسلمين، ورغم ما يتّسم به حاضرهم من تخلّف في كلّ المستويات؟ إنّ ما نشهده في السنوات الأخيرة من بوادر لما سمّاه عبده الفيلالي الأنصاري «وعياً إسلامياً جديداً»[١] ليبشّر بأنّ طريق المستقبل مفتوحة، ولا تحتاج في سلوكها إلا إلى نبذ الأوهام والعقلية الإقصائية وإلى الثقة بالنفس والعمل الدؤوب.

---

(١) A. Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité*, Postface de la 2e éd., Casablanca, 1998, p. 165.

قائمة المصادر والمراجع

أ ـ العربية:

- ابن أبي داود، **كتاب المصاحف**، القاهرة، ١٩٣٧.
- ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، القاهرة، ١٩٩٨.
- ابن الأثير، **أسد الغابة**، القاهرة، ١٩٧٠.
- ابن إسحاق، **السيرة**، الرباط، ١٩٧٦.
- ابن البزاز الكردي، **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة**، حيدرأباد، ١٣٣١هـ.
- ابن الجوزي، **المنتظم**، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن حجر: انظر العسقلاني.
- ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، ١٩٧٨.
- ـــــ، **المحلّى**، بيروت، ١٩٨٨.
- ابن حنبل، **مسند** (انظر: **موسوعة السُنّة**).
- ابن خلدون، **المقدّمة**، بيروت، ١٩٦٠ و١٩٩٢.
- ابن رشد الجدّ، **الفتاوى**، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة، ١٩٦٦.
- ـــــ، **فصل المقال...**، بيروت، ١٩٦١.
- ابن الروندي، **فضيحة المعتزلة**، بيروت/باريس، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٧.
- ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، د.ت.
- ابن الصلاح، **مقدّمة...**، القاهرة، ١٩٩٠.
- محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، ١٣٦٦هـ.

- محمد الفاضل ابن عاشور، **محاضرات**، تونس، ١٩٩٩.
- ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، القاهرة، د.ت.
- العزّ بن عبد السلام، **الفتاوى**، بيروت، ١٩٨٦.
- ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، بيروت، ١٩٩٦.
- أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن**، القاهرة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨.
- ابن فضلان، **رحلة**، ط٢، دمشق، ١٩٧٧.
- ابن فورك، **مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، بيروت، ١٩٨٦.
- ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، القاهرة، ١٩٨٢.
- ابن قدامة، **المغني**، الرياض، ١٩٨١.
- ابن الكلبي، **كتاب الأصنام**، القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن المقّفع، **رسالة في الصحابة**، باريس، ١٩٧٦.
- ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، بيروت، ١٩٧٠.
- ابن هشام، **السيرة النبوية**، الزرقاء ـ الأردن، ١٩٨٨.
- محمود أبو رية، **شيخ المضيرة**، القاهرة، ١٩٦٥.
- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ط٣، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٦.
- أبو نواس، **الديوان**، القاهرة، ١٩٦٢.
- محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، القاهرة، ١٩٥٥.
- علي أومليل، «افتتاحية» **المنتدى** (عمّان)، م١٠، عدد ١١٩، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥.
- البخاري، **صحيح**. (انظر: **موسوعة السنّة**).
- أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، دمشق، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥.
- الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقّه**، ط٢، بيروت، ١٩٨٠.
- البلاذري، **فتوح البلدان**، القاهرة، ١٩٣٢.
- الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع**، تونس، ١٩٩٩.
- المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، تونس، ١٩٩٩.
- البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، القاهرة، د.ت.
- التجاني، **رحلة**، تونس، ١٩٥٨.

- أبو حيّان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، القاهرة، ١٩٥١.
- محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي**، ط٤، بيروت، ١٩٩١.
- الجاحظ، **الحيوان**، ط٣، بيروت، ١٩٦٩.
- ـــــ، **رسائل**، القاهرة، ١٩٧٩.
- فهمي جدعان، **المحنة**، عمّان، ١٩٨٩.
- إبراهيم جدلة، «منزلة الشعر العربي في فكر ابن خلدون»، **المسار**، العدد ١٥، ١٩٩٣.
- عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، القاهرة، د.ت.
- الجصّاص، **أحكام القرآن**، بيروت، ١٩٩٥.
- هشام جعيط، **في السيرة النبوية ـ ١: الوحي والقرآن والنبوّة**، بيروت، ١٩٩٩.
- عبد الله جنّوف، **محمد قبل البعثة** (شهادة دراسات معمّقة، مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٩).
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، القاهرة، ١٩٨٠.
- شهلا حائري، **المتعة ـ الزواج المؤقّت عند الشيعة**، ط٧، بيروت، ١٩٩٦.
- هنيدة حفصة، **حضور النص القرآني في المدوّنة الكبرى** (شهادة دراسات معمّقة، مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٩).
- محمد حمزة، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث** بيروت / الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- محمد أحمد خلف الله، **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**، القاهرة، ١٩٥٧.
- محمد بن عبد الرحمن الدمشقي، **رحمة الأمّة في اختلاف الأئمّة**، ط٢، القاهرة ١٩٦٧.
- محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ط٢، القاهرة، ١٩٧٦.
- حمادي ذويب، **السُنّة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس الهجري** (شهادة تعمق في البحث، مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٣).

- فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، القاهرة، ١٩٣٤.
- الزركلي، **الأعلام**، بيروت، ١٩٩٥.
- الزمخشري، **الكشّاف**، بيروت، د.ت.
- فيكتور سحاب، **إيلاف قريش**، بيروت، ١٩٩٢.
- سحنون، **المدوّنة**، القاهرة، د.ت.
- السرخسي، **شرح السير الكبير**، حيدرأباد، ١٣٥٥هـ.
- وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب التفسير** (رسالة دكتوراه دولة، مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ٢٠٠٠).
- نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية** (رسالة دكتوراه دولة، مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٨).
- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، القاهرة، ١٩٦٧.
- الشاطبي، **الاعتصام**، بيروت، ١٩٨٨.
- ـــــ، **الموافقات**، القاهرة، ١٩٦٩.
- حسن محمود الشافعي، **علم الكلام**، ط٢، القاهرة، ١٩٩١.
- الإمام الشافعي، **الأمّ**، بيروت، ١٩٧٣.
- ـــــ، **الرسالة**، ط٢، القاهرة، ١٩٧٩.
- أحمد شحلان، «مفهوم الأمية في القرآن». **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة محمد الخامس، عدد ١ (١٩٧٧).
- هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**، ط٢، بيروت، ١٩٩٣.
- عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، تونس، ١٩٩٠.
- ـــــ، **تحديث الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء، ١٩٩٨.
- ـــــ، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى**، تونس/ الجزائر، ١٩٨٦.
- ـــــ، «في ذكرى أبي الوليد»، مجلة **رحاب المعرفة**، تونس، العدد ٣، ماي - جوان (أيار/حزيران) ١٩٩٨.
- ـــــ، **لبنات**، تونس، ١٩٩٤.

- محمد بن الحسن الشيباني، **المبسوط**، القاهرة، ١٩٦٦.
- صبحي الصالح، **علوم الحديث**، بيروت، ١٩٥٦.
- جريدة **الصباح**، تونس، ٢٠ - ٢ - ١٩٩٤.
- محمود صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده»، مجلة **المنار**، العدد ٩، ١٩٠٦.
- محمد طاع الله، **كُتُب أصول الفقه الحديثة** (شهادة تعمق في البحث، مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٧).
- محمد الطالبي، **عيال الله**، تونس، ١٩٩٢.
- ابن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، القاهرة، ١٩٧٠.
- ــــــ، **جامع البيان**، القاهرة، ١٩٦٨.
- محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، د.م، ود.ت (١٩٦٧).
- أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، القاهرة، ١٩٦٧.
- سلوى بالحاج صالح العايب، **دثريني يا خديجة**، بيروت، ١٩٩٩.
- محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة، طبعات عديدة.
- القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، تونس، ١٩٧٤.
- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، ١٩٢٥.
- خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، القاهرة، ١٩٩٧.
- محمد عبد الهادي، **اختلاف الصحابة: أسبابه وآثاره في الفقه الإسلامي**، القاهرة، ١٩٩١.
- محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ط٢، بيروت، ١٩٧٤.
- ــــــ، **رسالة التوحيد**، ط١٧، القاهرة، دار المنار، ١٣٧٦هـ.
- ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، القاهرة، ١٩٧٠.
- ــــــ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت، ١٩٨٣.
- حياة عمامو، **أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام**، تونس، ١٩٩٦.
- القاضي عياض، **الشفاء**، القاهرة، د.ت.

- الغزالي، **جواهر القرآن**، بيروت، ١٩٧٧.
- ـــــ، **المستصفى**، بغداد، ١٩٧٠.
- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت، ١٩٥٩.
- علاّل الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء، ١٩٦٣.
- فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ط٢، ليدن، ١٩٩٢.
- **القرآن الكريم**.
- آمال القرامي، **قضية الردة في الفكر الإسلامي** (شهادة تعمق في البحث، مرقونة بكلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٣).
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، ١٩٨٩.
- القسطلاني، **إرشاد الساري**، القاهرة، ١٩٧١.
- **الكتاب المقدس** (العهد القديم والعهد الجديد).
- الكرماني، **راحة العقل**، القاهرة، ١٩٥٣.
- عبد الله كمال، **الدعارة الحلال**، بيروت، ١٩٩٧.
- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، القاهرة، ١٩٥٠.
- المازري، **المعلم بفوائد مسلم**، تونس، ١٩٨٧.
- الإمام مالك، **الموطأ**. (انظر: **موسوعة السنّة**).
- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، ١٩٨٩.
- ـــــ، **أدب الدنيا والدين**، القاهرة، ١٩٧٩.
- علي مبروك، **النبوّة**، القاهرة، ١٩٩٣.
- مسلم بن الحجاج، **صحيح** (انظر: **موسوعة السنّة**).
- مقاره (مكاريوس)، **الكتاب الرابع من قوانين الملوك في رواية مقاره**، فرانكفورت، ١٩٨٥.
- أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، القاهرة، ١٩٩١.
- **موسوعة السنة، الكُتُب السنّة وشروحها**، ط٢، تونس/ إستانبول، ١٩٩٢.
- القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، القاهرة، ١٩٦٩.

- النووي، **المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج**، القاهرة، ١٩٨٧.
- الكيا الهراسي، **أحكام القرآن**، بيروت، ١٩٧٤.
- عبد الحميد الهرامة، **القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري**، طرابلس، ١٩٩٦.
- الوشاء، **الموشى**، بيروت، ١٩٩٠.
- الونشريسي، **المعيار**، بيروت، ١٩٨١.

ب ـ الأعجمية:

- J.-F. Bayard, *L'illusion identitaire*, Paris, 1996.
- P. Berger, *The Social Reality of Religion*, Penguin Books, 1973.
- M. Billig & D. Edwards, «La construction sociale de la mémoire», in: *La Recherche*, Vol. 25, n° 267, Juillet-Août 1994.
- B. Bussel, *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, Paris, 1972.
- J. Chabbi, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, 1997.
- M. Charfi, *Islam et liberté*, Paris, 1999.
- P. Crone & M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, London, 1977.
- J. Derrida, «Force de loi: Le "fondement mystique de l'autorité"», in: *Cardozo Law Review*, Vol. 11, July/Aug. 1990.
- E. Drewermann, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, 1993.
- G. Dumézil, *Mythes et dieux des indo-européens*, Paris, 1992.
- G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1973.
- J. Duvignaud, *Chebika*, Tunis, 1994.
- D. Edwards, voir: M. Billig.

- M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, Paris, 1986.
- M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris, 1976 - 1983.
- M. Eliade, *La Nostalgie des origines*, Paris, 1971.
- M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965.
- M. Eliade & R. Pettazzone, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Paris, 1994.
- *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Leiden, 9 vol. Parus.
- Fazlur Rahman, *Islam*, London 1966.
- Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, London, 1958.
- L. Fèbvre, *Le problème de l'incroyance au XVIè s. La religion de Rabelais*, Paris, 1968.
- A. Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité*, 2e éd., Casablanca, 1998.
- Cl. Gilliot, «Portrait mythique d'Ibn Abbas», in: *ARABICA*, T. XXXII (1985).
- J. Goody, *La logique de l'écriture*, Paris, 1986.
- J. Habermas, *L'espace public*, Paris, 1978.
- G. R. G. Hambly (ed), *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage and Piety*, MacMillan, 1998.
- M. Hamidullah, «Le musulman dans le milieu occidental...», in: *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Paris, 1966.
- M. Hamidullah, «Les voyages du prophète avant l'islam», in: *B. E. O.*, XXIX (1977).
- F. Heiler, *Prayer, A Study in the History and Psychology of Religion*, Oxford, 1932.
- Z. Herzog, «Deconstructing the Walls of Jericho», in:

Ha'aretz magazine, 19/10/1999.

- *Histoire des religions en Europe*, Paris, Hachette, 1999.
- V. Hugo, *Dieu*, Paris, 1969.
- F. Jacob, «Les surprises du "bricolage moléculaire"», in: *Le Monde*, 4/1/2000.
- J. Ladjili, *Histoire juridique de la Méditerranée: droit romain, droit musulman*, Tunis, 1990.
- J. Lambert, *Le dieu distribué*, Paris, 1996.
- I. M. Lapidus, «The Institutionalization of Early Islamic Societies», in: T. E. Huff & W. Schluchter, *Max Weber and Islam*, New Brunswick/London, 1999.
- G. Le Bras, «Reflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale», in: *Archives de sociologie des religions*, 8 (1959).
- E. Lévinas, *Difficile liberté*, 2 éd., Paris, 1976.
- A. Lods, *Israël des origines au VIIIe siècle avant notre ère*, Paris, 1930.
- A. Lods, *Les prophètes d'Isarël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935.
- A. Lods, *La religion d'Israël*, Paris, 1939.
- W. Madelung, «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran», in: *Orientalia Hispanica*, Leiden, 1974.
- R. Pettazzone, voir: M. Eliade.
- M. Rokeach, «La nature et la signification du dogmatisme», in: *Archives de sociologie des religions*, 32 (1971).
- A. Saeed, *Islamic Banking and Interest, A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden, 1996.

- A. M. Shimmel, *Sufismus*, München, 2000.
- E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, 1991.
- G. Van der Leeuw, *Religion in Esence and Manifestation*, London, 1938.
- J. Van Ess, *Theologie und Gesellscahft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1990-1997.
- J. Van Ess, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», in: *R. E. I.*, LXVI, Fasc. 2, 1978.
- J. Wansbrough, *Quranic Studies; Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.
- M. Weber, *Antike Judentum* (tr. fr.: *Le judaïsme antique*, Paris, 1970).
- M. Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 1985.
- W. H. Wickwar, *The Modernization of Administration in the Near East*, Beirut/London, 1963.

الفهرس



سلسلة «نقد الفكر الديني»

العنوان	الطبعة	المؤلف
نقد الفكر الديني مع وثائق محاكمة المؤلف والناشر	(ط٩)	د. صادق جلال العظم
قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟	(ط٣)	محمد أركون
القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني	(ط٢)	محمد أركون
دنيا الدين في حاضر العرب	(ط٢ معدّلة)	د. عزيز العظمة
الإسلام بين الرسالة والتاريخ	(ط٢)	د. عبد المجيد الشرفي
المسيحية، الإسلام والنقد العلماني		د. وليم الشريف
بُنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده	(ط٢)	يوسف شلْحُت
سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)		د. عبد الرزاق عيد
يوسف القرضاوي **بين التسامح والإرهاب**		د. عبد الرزاق عيد
عرش المقدس الدين في الثقافة والثقافة في الدين		د. عبد الهادي عبد الرحمن
جذور القوة الإسلامية قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية		د. عبد الهادي عبد الرحمن



«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ـ بيروت:

الإسلام الخارجي، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

إسلام المتكلمين، تأليف محمد بوهلال.

الإسلام السني، تأليف بسام الجمل.

الإسلام الشعبي، تأليف زهية جويرو.

الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

إسلام الفلاسفة، تأليف منجي لسود.

الإسلام في المدينة، تأليف بلقيس الرزيقي.

الإسلام "الأسود" جنوب الصّحراء الكبرى، تأليف محمد شقرون.

الإسلام الآسيوي، تأليف آمال قِرامي.

إسلام الفقهاء، تأليف نادر الحمامي.

إسلام المتصوفة، تأليف محمد بن الطيب.

إسلام المجددين، تأليف محمد حمزة.

الإسلام العربي، تأليف عبد الله خلايفي.

إسلام عصور الانحطاط، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

إسلام الأكراد، تأليف تهامي العبدولي.

٢٠٠٠ / ٠٨ / ١٤٦٤

مطبعة دار الكتب ـ شارع عثمان الحكيم ـ مقابل الـ BHV ـ بناية البارادايز ـ ٨٥٣٧٥٢ / ٠١

جميع أنواع الطباعة والتصميم (شعارنا النوعية والوقت)

الإسلام بين الرسالة والتاريخ

□ لا شكّ في أنّ القارىء المسلم قد تعوّد سماع الدعوة إلى الاجتهاد بصفته ضرورة يفرضها الدين ويمليها العصر في آن. ونحن نروم بهذه المحاولة المتواضعة الإسهام في تجسيد هذه الدعوة. إلا أنّنا مضطرّون إلى رفع التباس خطير كثيراً ما يوقع في سوء التفاهم وفي حوار الصمّ. فالمجتهد قديماً كان محلّ تقليد العامة، ومجتهد اليوم يبدي مجرّد رأي لا يُلزم إلا صاحبه. والاجتهاد المطلوب اليوم ليس هو الاجتهاد المقيّد ولا الاجتهاد المطلق بمعناه الأصولي الفقهي، فذاك اجتهادٌ في استنباط ما يُسمّى بالأحكام الشرعيّة مما ليس فيه نصّ، وهو ينخرط في منظومة نرى أنّ بالإمكان تجاوزها، بل نزعم أنّه غير ذي جدوى إن لم يكن مستحيلاً، اللهم إلا إذا حسبنا منه تلك «الحيل» التي يلجأ أصحابها من ورائها إلى إضفاء رداء يظنونه إسلامياً على ما هو غير إسلامي، ويقعون لا محالة في الاستلاب من حيث لا يشعرون.

□ الاجتهاد المطلوب، إذن، تفكّرٌ وتدبّرٌ يهمّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمّديّة ولا يخشى معارضة المسلّمات، بدعوى أنها من «المعلوم من الدين بالضرورة»، متى كانت تستوجب المعارضة. كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان، ما دام «لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال»، ولا يقدّس السلف بقدر ما يدافع عن حقّ الخلف. ويقيننا أنه قد آن الأوان لإرساء حوار في صميم المسائل المطروحة، يعرض عن القشور والحواشي ويتمسّك باللبّ والأصل.

من المقدمة


ISBN 9953-456-79-8

9 789953 456799

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت